BAHAR 2008 84

Toplum ve Bilim

UYGARLIK SÜRECİ

Elias ve medeniyetin öyküsü	Ayşe Öncü
Türk ve Japon uygarlık süreçleri	Selçuk Esenbel
Bitmemiş bir proje olarak beden	Arus Yumul
Cumhuriyetin ilk yıllarında evişinin rasyonelleşmesi	Yael Navaro-Yaşın
Norbert Elias'ın uygarlık kuramı: Eleştiriler ve gelişmeler	Heike Hammer
Uygarlık kuramı ve şiddet sorunu	Peter Imbusch
Norbert Elias'ın insan bilimleri kavramı ve bilgi sosyolojisi	Erk Yontar
Alman-Türkleri ve tüketim çalışmaları	Ayşe Çağlar
Türkiye'de laikliğin tarihi dinamikleri	Bedri Gencer
Kürt aşiretleri, aşiret liderleri ve global süreçler	Lale Yalçın-Heckmann
Zaman: Modern ve postmodern	Çiler Dursun
Halifeliğin kaldırılması üzerine	Tayfun Atay
T. AKÇAM, T. KURTARICI - A. GÜNAL, E. ÖZYÜREK, S. GÖKSU	

Toplum ve Bilim

84 BAHAR 2000

Ayşe Öncü
Elias ve medeniyetin öyküsü **8**

Selçuk Esenbel
Türk ve Japon modernleşmesi: 'Uygarlık süreci' kavramı açısından bir mukayese **18**

Arus Yumul
Bitmemiş bir proje olarak beden **37**

Yael Navaro-Yaşın
"Evde Taylorizm": Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında evişinin rasyonelleşmesi (1928-40) **51**

Heike Hammer
Norbert Elias'ın uygarlık kuramı: Eleştiriler ve gelişmeler **75**

Peter Imbusch
Uygarlık kuramları ve şiddet sorunu **91**

Erk Yontar
Norbert Elias'ın insan bilimleri kavramı ve bilgi sosyolojisi **112**

Ayşe Çağlar
"Tire"li kimlikler: Teori ve yönteme ilişkin bazı arayışlar **129**

Bedri Gencer
Türkiye'de laikliğin tarihî dinamikleri **151**

Lale Yalçın-Heckmann
Kürt aşiretleri, aşiret liderleri ve global süreçler: Hakkari'de Oramarî örneği **172**

Çiler Dursun
Zaman: Modern ve postmodern **189**

LİTERATÜR ELEŞTİRİSİ

Tayfun Atay
"İttihad sembolü mü, ihtilaf kaynağı mı?": Öncesi ve sonrasıyla halifeliğin kaldırılması üzerine bir yeniden düşünme denemesi **213**

İLETİŞİ / DEĞİNİ

Taner Akçam: **Türk ulusal karakterini anlamak ve Norbert Elias'ın *Almanlar Üzerine Çalışmalar*'ı** **246**

Tülin Kurtarıcı-Asena Günal: **Türkiye'de Kadının Yüzyılı Uluslararası Sempozyumu üzerine** **261**

KİTAP TANITIMI **266**

Luisa Passerini: **Bir kuşağın otobiyografisi, İtalya 1968 (E. Özyürek)**
John Forester: **Katılımcı planlama sürecini teşvik eden müzakereci pratisyen (S. Göksu)**

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
Tanıl Bora

YAZI KURULU
Ulus Baker • Necmi Erdoğan
Oğuz Işık • Orhan Koçak
Mahmut Mutman • Bülent Peker
Erol Taymaz • Meyda Yeğenoğlu

YAYIN SEKRETERİ
Asena Günal

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIM
Özlem Özkal • Ali Artun • Ümit Kıvanç

UYGULAMA
Hüsnü Abbas - Hasan Deniz

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

KAPAK VE İÇ BASKI
Sena Ofset

CİLT
Uğur Mücellit

YAZIŞMA ADRESİ
Selânik Cad. 64/11
Kızılay 06640 Ankara
Tel. 312.425 36 00 • 312.425 20 71
Fax: 312.425 18 15

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr.

BİRİKİM YAYINLARI
Klodfarer Cad. İletişim Han
Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayımlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

KAPAK: Fatoş Gencosman
KAPAKTAKİ FOTOĞRAF: Piyano çalan kadın.
(Ali Sami Aközer, 1889)

YAYIN DANIŞMA KURULU
Asaf Savaş Akat / Asu Aksoy
Tosun Arıcanlı / Korkut Boratav
Ayşe Buğra / Reşit Canbeyli
Ümit Sakallıoğlu / Alain Duben
Atila Eralp / Selçuk Esenbel
Sureia Faroqhi / Nilüfer Göle
Ümit Hassan / Fatma Işıkda
Huricihan İslamoğlu İnan
Kemal İnan / Ahmet İnsel
Deniz Kandiyoti / Nihal Kara
Reşat Kasaba / Ferda Keskin
Çağlar Keyder / Eser Köker
Levent Köker / Şerif Mardin
H. Ünal Nalbantoğlu / İlber Ortaylı
Oğuz Oyan / Ayşe Öncü
Doğan Özlem / Jale Parla
Mithat Sancar / Ömür Sezgin
İlkay Sunar / Burhan Şenatalar
Şirin Tekeli / İlhan Tekeli
İsenbike Togan / Zafer Toprak
İhsan Tunalı / Aydın Uğur
Galip Yalman / Faruk Yalvaç
Deniz Yenal / Zafer Yenal
Nurhan Yentürk

Bu sayıda...

Toplum ve Bilim'in bu sayısında, modernleşmeye, modernlik tecrübelerine "uygarlık süreci" kavramıyla bakmanın imkanlarını araştırdık. "Uygarlık" kavramını bir modernleşme vetiresi olarak düşünmek ve bu minvalde onun güçlü ahlaki/yargılayıcı çağrışımlarını da tartışmak, sosyal teoriyi zenginleştirici olduğu gibi, politik yönden de önem taşıyor. Bu dosyada, "uygarlık süreci" kavramının 'mucidi' Norbert Elias'ın kuramsal yaklaşımını tanıtan ve eleştirel değerlendirmesini yapan makalelere de yer verdik. Elias'ın bu kavramsal çerçeveyi geliştirdiği başyapıtını Türkçeye kazandıran (birinci cilt İletişim Yayınları tarafından geçtiğimiz ay basıldı) Ender Ateşman'a, bu makaleleri 'yazdırtarak' sağladığı editoryal katkı için teşekkür ediyoruz. "Türk modermleşmesi"yle ilgili soruları uygarlık süreci kavramıyla tartışan yazılarda, istediğimiz kapsama ve niceliğe ulaşamadığımızı itiraf etmeliyiz. Dileriz elinizdeki sayı, bu yöndeki çalışmalara teşvik olsun.

İlkin, Norbert Elias'ın "uygarlık süreci" kavramını irdeleyen üç makaleden bahsedelim. Heike Hammer, Elias'ın uygarlık kuramının, karşılaştığı eleştiriler (Avrupa-merkezcilik, 'erkek-merkezcilik', belirlenimcilik-evrimcilik, 1960'lar/70'lerin yeni modernleşme dalgasının gevşetici etkileri vd.) ve bu eleştirilerin de katkısıyla kazandığı yeni açılımlarla nasıl geliştiğini özetlerken, gelişmeye açıklığını da vurgulamış oluyor. Elias'ın gerek *Uygarlık Süreci*'nde gerek sonraki çalışmalarında merkezî önem taşıyan bir mesele olan şiddet, Peter Imbusch'un makalesinde, Freud, Max Weber, Alfred Weber ve Adorno/Horkheimer'in kuramsal yaklaşımlarıyla mukayeseli olarak tartışılıyor - uygarlık-şiddet ilişkisine ve "barbarlığa" dair sağlam bir değerlendirme. Erk Yontar ise Elias'ın "insan bilimleri kavramını" ve bilgi sosyolojisini tanıtıyor. Bunu yaparken, disiplinlerarasılık tartışmalarında eksik olan bir 'sentetik teori' açığına dikkat çe-

kiyor ve Elias'ın kuramının bu bakımdan sunabileceği imkanları vurguluyor. Bu katkı, *Defter* dergisiyle beraber düzenlediğimiz "Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek" Sempozyumundaki tartışmaları hatırlamak, hatırlatmak için de bir vesiledir (bkz. *Toplum ve Bilim* 76, s. 5-6 ve *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek - Sempozyum Bildirileri*, Metis 1998).

Ayşe Öncü yazısında, Elias'ın *Uygarlık Süreci* kitabının, yayımlandığı zaman neden ilgi görmediği ve bugün neye bağlı olarak popülerlik kazandığı üzerinde duruyor. 1930'larda Frankfurt Okulu Alman işçi sınıfının radikal misyonunu neden yitirdiğini sorgularken Elias'ın gündelik yaşamın ayrıntılarına giren çalışmaları marjinal kalıyor. Öncü'ye göre, kitabın yazıldığı dönemde kabul görmemesinin nedeni, odağında Marx değil Freud'un olması. Elias'taki, medeniyetin içgüdülerin gemlenmesi üstüne bina edildiği fikri, Freud'un çözümlemelerine dayanıyor. Tam da bu yüzden, yani Elias Freud'un fikirlerini hiç sorgulamadan bir *leitmotiv* olarak kullandığı için, Avrupa'nın medenileşme öyküsünü, özgün bir evrim süreci olarak kavramlaştırıyor. Oysa 'gayrı medeni' dünyanın bu süreçteki kurucu rolü, bugün post-kolonyal eleştiri tarafından ortaya konmuş durumda. Buradan yola çıkarak Ayşe Öncü de, Elias'ın dışarıda bıraktıklarını yorumlayabilmek amacıyla Avrupa'nın kendini kuruşundaki 'insanlık mertebeleri'nden söz eden Michel-Rolph Trouillot'ya başvuruyor. Öncü, Elias'ın kitabının, hem biricikliğini ortaya koyuyor hem de kör noktalarını.

Türkiye ile Japonya, modernleşme tartışmalarında her zaman verimli bir mukayese ekseni oluşturmuşlardır. Ancak, muhafazakâr modernleşme özlemi doğrultusunda yüz yıldır yapılan yüzeysel ve romantik atıfları bir yana bırakırsak, bu mukayesenin muhtevalı bir biçimde yapıldığını asla söyleyemeyiz. İşte, Selçuk Esenbel, uygarlık süreci kavramı ışığında bu açığı kapamaya dönük geniş bir kapı aralıyor. 19./20. yüzyıl dönümünün Osmanlı İmparatorluğu ve Japonyası'nda "hal ve davranışı", adab-ı muaşereti uygarlaşma istikametinde yenilemeye dönük arayışları ve ilmihalleri vukufla kıyaslıyor. Makalenin değeri kullandığı zengin malzemeyle sınırlı değil; Esenbel, Osmanlı-Türk ve Japon modernleşmeleri hakkında, özellikle Osmanlı-Türk ve Japon seçkinlerinin uygarlaşmayla ve eski ve yeni uygarlıkla ilgili anlayışları hakkında verimkâr yorumlar ortaya koyuyor.

Arus Yumul'un yazısının hususiyeti, "uygarlaşma" sorunsalının güncel kültürel-politik bağlamda nasıl sınıfsal-toplumsal açıdan stratejik bir kavram ya da tahayyül olarak içeriklendirilebildiğine eğilmesinde. Bu yazı, uygarlık sürecinin bir parçası olan, toplumsallaşma, rasyonelleşme, bireyselleşme vetirelerinden geçmiş "medeni beden"lerin, günümüz Türkiye'sinde nasıl 'militanca' koğuşturulduğuna dikkat çekiyor. Koğuşturan, medya-merkezli popülariteye damgasını vuran, burjuva-modernist diyebileceğimiz bir anlayış - ki satirik ifadesi "Beyaz Türkler"dir! Koğuşturulanın ise esas itibarıyla erkek bedenleri olması da ilginç.

"Hanımlar"ın ev işlerini disipline ve nizama sokmaya dönük, Cumhuriyetin

kuruluş evresinde canla başla yürütülen teşebbüsler, Türk modernleşmesinin ve "uygarlaşmasının" pek dikkat çekmemiş ama gayet kapsamlı ve tipik bir veçhesini oluşturuyor. Bunu Yael Navaro-Yaşın'ın ilginç makalesi layıkıyla gösteriyor. Makale, Kız Enstitülerinin kurumsal bayraktarı olduğu bu projenin, doğrudan doğruya Taylorizme atıflarla yürütülen, bir emek sürecini rasyonelleştirme harekâtı olduğunu anlatıyor.

Ermeni Kırımı ile ilgili kapsamlı araştırması bilinen Taner Akçam, bu araştırmasının ilhamıyla Elias'ın düşüncesiyle nasıl tanıştığını aktarıyor - salt bu tanıklık bile, sosyal teorinin alımlanması ve anlamlandırılması bakımından ilgiye değerdir. Akçam, Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecindeki travmatik yaşantıları, Elias'ın *Uygarlık Süreci*'nden sonraki -bazı yönleriyle onu revize ettiği tartışılan- *Almanlar Üzerine İncelemeler*'inin kavramsal avadanlığına el atarak çözümlemenin açabileceği ufka işaret ediyor.

Türkiye'de laikliğin "normatif (içeriden) bir sekülarizasyona" dayanmayışı, uygarlaşma sürecinde yapısal bir 'arıza' teşkil etmiyor mu? Sayı konumuz açısından ilginç olan bu soruyu ima etmekle yetinen Bedri Gencer'in yazısı münhasıran "Türkiye'de laikliğin tarihî dinamikleri"ne eğiliyor. Yapılan yayının, dolaşıma sokulan sözün miktarına bakıldığında çoktan tüketilmiş olması gereken bir konu bu aslında - ama öyle değil. Bedri Gencer, Türkiye'de sosyal teorinin her zaman politik –ve aktüel- bir telaşeyle yüklü olan bu 'ezeli' konusunu, asabiyyet bağlarının değişimi ve bunun ulus ve devlet kavrayışındaki yansımaları üzerinden tartışıyor.

Ayşe Çağlar'ın makalesi, kimlik kavramını "fundamentalist" ya da etnisist vurgulardan arındırmayı denerken başka türden özcü kalıplar üreten çokkimliklilik-çokkültürlülük tartışmalarının bir eleştirel tahlilini yapıyor. "Kültürcülük" çığrında ihmal edilen 'maddi kültür' araştırmalarının, bilhassa tüketim üstüne araştırmaların bu bağlamda sağlayabileceği katkılara dikkat çeken yazı, bu yanıyla, "uygarlık süreci" bakış açısından bir okumaya da elverişli olabilir.

Lale Yalçın-Heckmann'ın "Kürt aşiretleri, aşiret liderleri ve global süreçler: Hakkari'de Oramarî örneği" başlıklı makalesini önemli bir katkı sayıyoruz. İçinde "Kürt" kelimesi geçen araştırmaların, devlet politikalarına girdi sağlamaya dönük jeostratejik etüdler dışında, YÖK'ün ve üniversitelerdeki akademik heyetlerin sıkı gözetimi altında tutulduğunu bildiğimiz için önemsiyoruz. Yanlış anlaşılmasın; Yalçın-Heckmann'ın çalışmasının değeri, "aykırı" ya da yasaklanmış bir konunun üstüne gitmesinde değil, yerel-global ikiliği (ya da ikilemi) ve tarihsel gelişmenin eşzamansızlığı gibi revaçtaki kuramsal sorunları antropolojinin imkanlarıyla ve 'vaka incelemesi' zahmetiyle içselleştirerek telif edebilmesinde yatıyor.

"2000'lere girerken", *Toplum ve Bilim*'de "zaman" kavramı etrafında bir sayı hazırlamayı tasarlamıştık, beceremedik. Çiler Dursun'un modern ve postmodern zaman kavrayışları arasındaki süreklilikleri ve kırılmaları ele alan makale-

si, bu bakımdan bizim için bir tesellidir! Çiler Dursun, bu süreklilik-kırılma ilişkisinin berisinde, felsefi, tarihsel-toplumsal ve ekonomi-politik düzlemlerde zaman algısının ve zamanın toplumsal örgütlenmesinin değişkenlerini tartışıyor.

Literatür Eleştirisi'nde, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve aynı zamanda geçtiğimiz sayıdaki "Osmanlı" dosyasının bakiyesi olan güçlü bir makale yer alıyor. Tayfun Atay, 'tüketici' sıfatını gerçekten hak eden bir ihata ile, Türkiye'de sosyal bilimler literatüründe ve bu literatürle politik söylemin kesiştiği alanda cereyan eden hilafet tartışmalarının eleştirel bir değerlendirmesini yapıyor. Atay, bu münakaşaların dolayımladığı dünya görüşlerini ve gündemleri serimleyerek, hilafet sorununun sadece -hatta belki de hiç!- hilafet sorunu demek olmadığını gösteriyor.

Toplum ve Bilim'in yaklaşık birbuçuk yıllık sayı planını "bu sayıda..." yazısının peşinden gelen sayfalarda duyurduğumuzu hatırlatalım. Gerçi müstakil yazılara da hemen her sayımızda yer veriyoruz ama tabii ki dosya konularımıza 'isabet eden' yazılar bizi başka türlü sevindiriyor!

G E L E C E K S A Y I L A R D A

85 YAZ 2000

Mühendislik: Pratik ve İdeoloji

Özellikle Türkiye'de mühendislik, standart bir "meslek sosyolojisi" etüdünün ötesinde, modernizm pratiklerinin ve ideolojilerinin 'okunması' açısından kilit bir konu olma özelliği taşıyor. Teknolojik değişim karşısında mühendislik; bu sürecin mühendislerin sınıfsal konumlarına etkileri... Türkiye'de mühendislik pratikleri ve ideolojileri: değişimler ve süreklilikler...

86 GÜZ 2000

Türkiye'de İşgücü Piyasaları ve Emek Süreçleri

Türkiye'de işgücü piyasalarına ilişkin yerleşik kuramsal yaklaşımların eleştirisi... Bu alanda uluslararası eğilimlerle Türkiye'deki eğilimlerin yerel ve sektörel örnekler temelinde kıyaslanması... Üretim rejimleri ve bunun işçiler üzerindeki etkileri... Sendikacılığın krizinin bu bağlamda analizi...

87 KIŞ 2000/2001

Hukuk ve İnsan Hakları

Amaçlanan, insan hakları kuramını ağırlıkla hukuk teorisi bağlamında zenginleştirmek, bununla beraber hukuk ile insan hakları arasındaki kesişimleri sorunsallaştırmaktır. İnsan hakları felsefesini salt hukuksallaştırmayan, diğer yandan hukuk teorisini araçsal-teknik bir konuma yerleştirerek tüketmeyen yaklaşımlar nasıl geliştirilebilir?

88 BAHAR 2001

Yoksulluk

Yoksulluğun görünmezleş(tiril)mesine ve yerleşik kurumsal, "bilimsel" ve aynı zamanda sanatsal-kültürel ele alınışına dönük bir eleştirinin geliştirilmesi hedefleniyor. Bunun ötesinde, yoksulluğun yeni biçimlerini ve ayrımlaşmasını (kentli-köylü yoksulluğu vb.) inceleyen çalışmaların derlenmesi hedefleniyor. Yeni-popülizm biçimlerine de değinilebilir.

84 YAZ 2001

Köylülük

Köylülük olgusunun toplumsal, politik, iktisadî, kültürel ve tabii akademik gündemden nasıl kaybolduğunun sorgulanması gerekiyor. Bu yitişin muhtelif 'görünümleri' bizatihî bir vâkıa olarak ele alınabilir. Dünyada kırsal yapılardaki değişim eğilimleri hülâsâ edilmeli. Ayrıca elbette Türkiye'de köy ve köylülük biçimlerinin tasvirine dönük çalışmalar derlenmeli.

8

Elias ve medeniyetin öyküsü

*Ayşe Öncü**

Elias'ın ünlü kitabı *The Civilizing Process*'in (Uygarlık Süreci) sosyologlar arasında çok sık anlatılan bir öyküsü vardır, nasıl yanlış dilde, yanlış zamanda ve yanlış ülkede basıldığını aktaran. Elias kitabı ilk Almanca olarak kaleme alıp, 1939'da İsviçre'de yayımladıktan sonra, 1940'lı yıllarda bir İngiliz basımevine göndermiş tercümesi için. Basımevi geri çevirmiş, sümkürmek, geğirmek, yellenmek gibi uygarlık dışı konulardan bahsettiği gerekçesiyle. Böylece Elias, faşizmin yükselişinden kaçıp yerleştiği İngiltere'de bir kenara itilmiş, adı sanı duyulmamış bir sosyolog olarak taşra üniversitelerinde çalışmaya mahkûm olmuş. Ta ki kitap 1960'ların sonunda Almanya'da yeniden basılıp, 1977'de verilen ilk Adorno ödülüne layık görülene dek. Ödül verildiği zaman Norbert Elias 80 yaşındaydı. *Uygarlık Süreci*'nin iki cilt halinde İngilizce basımı ise, yazılışından neredeyse kırk yıl sonra, 1978 ve 1982 yıllarına rastlıyor.

Hikâyenin devamını anlatmaya gerek yok. Son yirmi yılda Elias dünya çapında ün kazandı, kitapları çeşitli dillere tercüme oldu. *Uygarlık Süreci* bir başyapıt olarak sosyolojinin klasikleri arasına girdi. Kitabın bunca yıl sonra 'keşfedilmiş' olması, sosyal bilimlerin kendi içinde geçirdiği köklü değişimlerle yakından ilişkili. İzleyenlerin bileceği gibi, eskiden araştırma dışı kalan birçok konu günümüzde ilgi odağı haline geldi. Yemek alışkanlıklarından, beden terbiyesine, insanların zihniyet ve duyarlılıklarından, zaman anlayışına kadar bir dizi konu incelemeye açıldı. Norbert Elias'ın kendi anlatımıyla, "gündelik yaşam, sıradanlığını yitirip, teorik anlam kazandı."[1] Bu değişim, pozitivizm dediğimiz düşünce biçimlerine eşlik eden sosyal bilim anlayışının kırılmasına bağlı olarak gerçekleşti. Günümüzde evrensel ve nesnel doğrular arayışı, giderek yerini farklı coğ-

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

1 İngilizce tercümesinden benim kısaltmam. Bkz. Drotner, 1994: 346.

rafya, kültür ve zaman bağlamlarını vurgulayan çalışmalara bırakmış durumda. Avrupamerkezli bir ilerleme ve benzeşme kurgusunu temellendiren "Batı" ve "modernlik" kavramları, ameliyat masasına yatırıldı. Doğu/Batı, geleneksel/modern gibi karşıtlıkların gerisinde yatan tarihsel (özgün) iktidar ilişkileri ve pratiklerini çözümleme çabası, beraberinde alternatif düşünme ve algılama biçimlerinin nasıl akıldışı, anormal olarak tanımlandığı, marjinalize olduğu sorusunu getirdi. Böylece 'gündelik yaşam', bir yandan hegemonik iktidar ilişkilerinin 'normalleşerek', görünmez hale geldiği, diğer yandan da farklı olanların (ötekiler) dışlanması yoluyla kendini yeniden ürettiği bir alan olarak, "siyasi" önem kazandı. Gündeliğin politik olduğunu vurgulayan feminist yazarların yanısıra, Michel Foucault ve Edward Said gibi düşünürlerin bu denli etkin oluşu, "Batı" kültürünün kendini kurgulama sürecini "ötekiler" üstünden okumalarından kaynaklanıyor.

Bu değişmeler ışığında, Elias'ın çalışmalarının günümüzde ilgi odağı olmasını anlamak zor değil. Son yılların en revaçta konularına eğiliyor. Sosyal adap üstünde çalışmaları, yemek yeme biçimlerinden, oturup kalkmaya, selam vermeye kadar geniş bir yelpaze içinde, gündelik yaşamın ayrıntılarına giriyor. Zihniyet, materyal yaşam, tüketim biçimleri vb. alanları şekillendiren iktidar süreçlerini inceliyor. Utanma, yüz kızarma gibi duyguların tarihçesini yapıyor. Ancak bugünün yeni tarihçiliğinden farklı olarak, Norbert Elias bütün bu konuları 'medeniyet' problematiği etrafında örüyor, çok güçlü bir büyük anlatının (*grand narrative*) içine yerleştirerek anlamlandırıyor. *Uygarlık Süreci* kitabı, Elias'ın farklı çalışmalarında kurduğu parça-bütün, mikro-makro ilişkilerinin gerisindeki 'medeniyet' öyküsünü en net biçimde formüle ettiği çalışması olması bakımından önemli. Aşağıda, Norbert Elias'ın medeniyet öyküsü -dilerseniz teorisi- üstünde duracağım.

Norbert Elias ve Frankfurt Okulu

Önce *Uygarlık Süreci*'nin kendi hikâyesine geri dönmek istiyorum. Başta aktardığım biçimiyle hikâye, kitabın 'yanlış' zamanda, 'yanlış' dilde, 'yanlış' ülkede basıldığını vurguluyor. Böylece kitaba zamanlar üstü, evrensel bir değer atfetmekle kalmıyor, aynı zamanda bir dizi sorunun cevabını tam bir muamma haline getiriyor. Nasıl olmuş da Norbert Elias 1930'lar Almanyası'nda 'medeniyet' meselesine merak sarmış? İnsan davranışının en gizli kapaklı addedilen, söz etmesi 'ayıp' sayılan yönlerinin tarihçesini yapmaya karar vermiş? Neden kitap kendi döneminde, Alman sosyal bilim camiası tarafından kabul görmemiş?

Uygarlık Süreci düz okunduğunda, sanki Elias 1930'lar Almanyası'ndan tümüyle kopukmuş izlenimini veriyor. Kitabı kaleme aldığı sıralarda Elias'ın Frankfurt'ta, Mannheim'ın başkanlığını yaptığı sosyoloji kürsüsünde bulunduğunu biliyoruz. Aynı dönemde Almanya'da faşizmin yükselişine karşı 'eleştirel'

düşünceyi ayakta tutmaya çalışan düşünürler Frankfurt'ta toplanmıştı. Adorno, Horkheimer, Marcuse gibi yazarların hepsi, Marx ile diyalog halinde, neden Alman işçi sınıfının radikal misyonunu yitirdiğini sorguluyorlardı. Dönemin tüm tartışmalarının gerisinde, faşizmin ayak seslerini duymak, Marx ile hesaplaşmanın izlerini okumak mümkün. Norbert Elias ise aynı dönemde ve şehirde yazdığı halde, hem içinde bulunduğu 'eleştirel' düşünce ikliminden, hem de siyasi gelişmelerden bihabermiş izlenimini veriyor. *Uygarlık Süreci*'nin neden Frankfurt Okulu'nun "eleştirel' sosyal bilim çevrelerinde fazla rağbet görmediğini anlamak zor değil. Çünkü kitabın odak noktasında Marx değil, Freud var.

Elias kendisi daha sonraları yazdığı bir mektubunda, "hiçbir sosyoloğun fikirleri beni Freud kadar etkilememiştir" diyor.[2] Sigmund Freud ve öğrencilerinin, Weimar dönemi Almanya'sında ne denli etkili olduğunu abartmak mümkün değil. Freud'un 'medeniyet' çözümlemesi, sadece Norbert Elias değil, bugün Frankfurt Okulu diye isimlendirdiğimiz düşünürlerin hepsinin entelektüel bagajında var.[3] Söz gelimi, Adorno ve Horkheimer'ın meşhur kitabı, *The Dialectic of Enlightenment*'ta (Aydınlanmanın Diyalektiği) sürekli karşımıza çıkan medeni/barbar karşıtlığı da, Freud'un izlerini taşıyor. Bu bakımdan Freud'un entelektüel mirası, bütün Frankfurt Okulu düşünürlerinin ortak paydası. *Uygarlık Süreci* kitabının farkı, tamamen Freud'un fikirleri üstüne bina edilmiş olması. Kısacası, Norbert Elias'ın 1930'lar Almanyası'nda 'medeniyet' meselesine merak sarması, 'yanlış zamanlama' değil, tam tersine döneminin fikir ikliminin bir ürünü.

Freud ve *Medeniyetin Gerilimleri*

Freud 1915-30 yılları arasında çeşitli yazılarında 'kültür' ve 'medeniyet' konularına giriyor. Savaş sonrasında yazdığı ilk makalelerden birisinde, insanların savaş esnasında davranışları ile barış dönemlerinde sahip çıktıkları kültürel değerler ve manevi normlar arasındaki tezat üstünde duruyor. Savaş sırasında insanların üstündeki baskı ve sosyal kontroller zayıfladığı anda, vahşet ve öldürme içgüdülerinin hâkim olabileceğini savunuyor. Çeşitli vesilelerle kurduğu

2 Mektubu yazdığı kişi, Goudsblom. Bkz. Gleichmann vd.

3 Kısa bir kronoloji: 'Frankfurt Okulu' deyimi, 1923'te Frankfurt'ta kurulan Sosyal Araştırma Enstitüsü bünyesinde toplanan Max Horkheimer, Theodor Adorno, Leo Lowenthal, Walter Benjamin, Herbert Marcuse gibi düşünürlerin temsil ettiği düşünce akımına verilen kolektif bir isim. Enstitü, üniversitenin konformist kalıpları dışında bağımsız düşünmeyi teşvik etmek isteyen bir işadamı tarafından destekleniyordu. Enstitüde toplanan genç ve radikal entelektüellerin bir bölümü komünist parti üyesi büyük bir çoğunluğu da Musevi olduğu için okul II. Dünya Savaşı sırasında New York'a taşınmak zorunda kaldı. 1930'dan beri enstitü başkanı olan Horkheimer, 1949'da okulu gerisin geriye Frankfurt'a getirdi. Horkheimer'dan sonra başkan olan Adorno, 1968'de ölümüne kadar enstitüyü yönetti.

kültür/içgüdüler karşıtlığını en net biçimde koyduğu çalışması *Civilization and Its Discontents* (Medeniyetin Gerilimleri) başlığıyla, 1930'da yayımlandı.[4]

Freud'un *Medeniyetin Gerilimleri* kitabında ileri sürdüğü fikirler -benim 'sosyologca okumam ile- aslında çok basit. Freud insanın gelişmesi ile toplumun gelişmesi arasında paralellik kuruyor. İnsanlar çocukluktan itibaren 'kültür' olarak adlandırdığımız bir dizi kodu, 'içselleştiriyor'. Böylece 'dış kontroller', 'iç kontrollere' dönüşüyor. Ancak Freud'un iddiasına göre, her insanda var olan içgüdüler -şiddet eğilimi, cinsel dürtüler vb.- hiçbir zaman kaybolmuyor, sadece toplum tarafından bastırılıyor. Böylece toplumun kuralları ile temel içgüdüler arasında sürekli bir gerilim yaşıyor 'modern' insan. Freud insanlık tarihinin bu gerilim üstüne kurulu olduğunu, 'medeniyet'in ilerlemesinin, toplumsal kontrollerin 'içselleştirilmesi' ile birlikte bastırılan temel güdülerin, "altruistik" ve "sosyal" yönlere kanalize edilmesi sonucunda mümkün olabildiğini ileri sürüyor. Toplumsal kontroller zayıfladığı zamanlarda (savaş ortamı gibi) bastırılmış olan "bencil" güdüler yeniden ortaya çıkıp, "çocukça" - "gayrı medeni" davranışlar olarak kendini gösteriyor.

Freud'un kendi terminolojisinden arındırıldığında, bu çözümleme hem çok basit, basit olduğu kadar da güçlü bir çözümleme. Medeniyetin ilerlemesinin, insan doğasının denetim altına alınması, temel içgüdülerinin bastırılması ile mümkün olabildiği düşüncesi, 19. yüzyıl Avrupa felsefesinde Freud'dan önce de var. Freud'un eklediği insanın iç dünyasında 'evrensel' güdüler ile 'tarihsel' kültür kodları arasında bağdaştırılması mümkün olmayan bir gerilim ve çatışma olduğu fikri. Aslında, 19. yüzyıl Avrupası'nın düşünce ikliminde insan doğasının her yerde ve zamanda aynı olduğunu ileri sürmek, dönemin "ırkçı" düşünce kalıpları bağlamında 'ilerici' bir fikir olarak düşünülebilir. Ancak Freud, bir yandan Avrupalı insanın (adamın) içinde de 'vahşet' barındırdığını savunurken, diğer yandan insan doğasının denetimi üstüne bina edilmiş bir medeniyet/ilkellik hiyerarşisi kuruyor. Bu konuya ileride tekrar döneceğim.

Elias'ın 'medeniyet' çözümlemesi

Norbert Elias'ın çözümlemesinde, medeniyetin içgüdülerin gemlenmesi üstüne bina edildiği fikri, baştan sona bir *leitmotiv* olarak sürüp gidiyor. Kitabın ilk iki bölümü (1. cilt) adeta bugün yazılmış gibi okunabildiği için, daha başından itibaren Freud ile birlikte yolculuk ettiğimizi, ancak üçüncü bölümde anlamaya başlıyoruz.

Elias kitabına çeşitli Avrupa dillerinde 'medeniyet' ve 'kültür' kavramlarının

4 Freud'un, Elias ile Frankfurt Okulu'nun ortak paydası olduğunu vurgulayan ve Adorno ve Horkheimer'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabında Freud'un izlerini tartışan bir çalışma olarak bkz. Bogner (1987).

farklı anlamlarını tartışarak başlıyor. Batı'nın kendine atfettiği en önemli özellik olan 'medeni' sıfatının, Fransızca, İngilizce ve Almanca'da değişik etimolojilerini inceliyor. Medeniyet 'gerçekten' nedir sorusunu bir kenara bırakıp, onun dilde kurulan anlamları üstünde durduğu için, Elias'ın bugünkü anlamda bir 'deconstruction' (yapıbozum) çabası içinde olduğunu düşünüyoruz. Medeni sözcüğünün Batı'nın kendini kavramakta ve görmekteki önemini vurgulaması, hemen bize -bugünün okuyucuları olarak- Edward Said'in Şark ve Şarkiyatçılık kavramlarını deşifre etmesini hatırlatıyor.

Ancak ikinci bölümde Elias farklı bir istikamete yöneliyor. Kendi ifadesiyle, 'medenileşme' sürecinin ilk evrelerine geri dönüp, henüz Avrupa kendisini "Batı medeniyeti" olarak görmeye başlamadan önce, 'medeni davranma' fikrinin nasıl kristalize olduğunu anlamaya çalışıyor. Böylece insanın 'medenileşmesi' sürecinin bir mikro-tarihini yapmak üzere yola çıkıyor. Ortaçağlardan itibaren, "medeni" sözcüğünün gündelik yaşamın kıvrımları içinde nasıl içerik kazandığını, insan bedeninin en 'doğal' fonksiyonlarının, ne zaman adaba ve muaşerete aykırı olarak tanımlanmaya başladığını ve giderek utanma, yüz kızarma gibi duygulara dönüştüğünü aktarıyor. Kitabın bu bölümü, gerçek bir *tour de force*; okuması çok zevkli bir gündelik pratikler tarihçesi sunuyor. Bizler -bugünün okuyucuları olarak- hemen Foucault ile paralellikler kurup, Elias'ın 'medeniyetin arkeolojisi'ni yaptığını düşünüyoruz.

Böylece kitabın üçüncü bölümüne (II. cildin ilk bölümü) değin, Elias'ın aslında Batı medeniyetinin 'yükselişinin' öyküsünü anlattığı - yani klasik bir 'dönüşüm' problematiği etrafında döndüğünü, tam kavrayamıyoruz. Çok kabaca özetlemek gerekirse, merkezî devletin şiddet kullanımını kendi monopolü altına almasıyla başlayan ve giderek daha çok alana yayılan ve derinleşen sosyal denetim ağlarının, kişiler üstündeki 'dış' baskı ve kontrolleri yoğunlaştırdığını söylüyor Elias. Toplumsal yasakların, bireyin iç dünyasının ve kişilik yapısının bir parçası haline gelerek 'iç' disipline ve öz-kontrole dönüştüğünü vurguluyor. Bireyin her türlü şiddet eğilimlerini, hissî temayüllerini, bedenî ihtiyaçlarını 'ayıp'-'gayrı medeni' olduğu için kendinden ve başkalarından gizlemek zorunda kalmasının, modern özneyi -kendi kendine yeterli ve başkalarıyla mesafeli- ortaya çıkardığını söylüyor. Hemen teslim etmek gerekir - benim burada aktardığımdan çok daha sofistike bir çözümleme yapıyor. Evrimci mantığın 'tek neden' arayışından uzaklaşıp, birbirine rakip bir dizi sosyal oluşumun 'figürasyonu' üstünden açıklamalar getiriyor. Alman burjuvazisi ile saray çevreleri arasındaki ilişkilerin, Fransa ve İngiltere'den farklılığını vurguluyor. Ancak aynı zamanda Freud'un fikirlerini hiç sorgulamadan, bir *leitmotiv* olarak kullandığı ölçüde, Avrupa'nın 'medenileşmesini' üç yüzyılda gerçekleşen özgün bir evrim süreci olarak kavramlaştırıyor. Norbert Elias'ın bize sunduğu öyküde, Batı muhayyilesindeki gayri-medeni (ilkel) dünyaya hiç atıf yok.

Zygmunt Bauman, Elias üstüne bir yazısında, şöyle bir değerlendirme yapıyor:

> Freud'cu ve Weber'ci medeniyet yorumlamaları arasındaki tanıdık tartışmada, Elias açıkça ve ikna edici bir biçimde, Freud'un tarafında yeralıyor. Modern 'medeniyet'in esası kontrol, rasyonalite değil. Her neyse 'medeni davranış' olarak içselleştirilen, ... gerisinde bir zamanlar "asil adam öyle şeyler yapmaz" türünden bir emir var (Bauman, 1979: 123).

Bauman'ın bu paragrafta kurduğu Weber (=rasyonalite) / Freud (=kontrol) karşıtlığı, yalınkat olmaktan öte, konuyu saptırıyor bence. Önemli olan, bu düşünürlerin muhayyilesindeki 'rasyonel olmayan' ve 'kontrollü olmayan' davranış biçimleri, insanlar, toplumlar. Rasyonalite ve kontrol gibi soyut kavramları, karşıtları olmadan düşünmek ve anlamak mümkün değil. Gyan Prakash, Hint tarih yazıcılığını tartıştığı bir makalesinde, tam bu noktaya parmak basıyor:

> Uhrevi ve hislerinin esiri Hint insanı ile maddiyatçı ve rasyonel İngilizi taban tabana zıt varlıklar olarak kurgulayan Şarkiyatçı metin ve kurumsal pratikler, aynı zamanda İngiliz işgalinin meşruiyet zeminini oluşturdu. Sonuçta, sömürgeciliğin hâkimiyet ilişkileri içinde yaratılan Doğu-Batı karşıtlığı, sanki bu ilişkiden önce varmış gibi gerçeklik kazanmakla kalmadı, aynı zamanda (kolonizasyonun) gerekçesini oluşturdu (Prakash, 1990: 385).

Weber'in çalışmalarında 'rasyonel' (Protestan ruhuna sahip) Batı insanı fikrini, değişik dinler üstündeki incelemelerden yola çıkarak oluşturduğu malûm. Batı'nın karşıtı olarak kurgulanan Şark, her şeyden önce 'ruhani' (dolayısıyla değişmeyen ve pasif) özellikleriyle billurlaşıyor. Buna karşılık Freud'un 'medeni' (güdüleri bastırılmış) Batı insanı fikri, 'ilkel' insanların yaşadığı farklı bir coğrafya bağlamında -Afrika ve Amerika kıtalarının yerli halkları- anlam kazanıyor. Haiti asıllı antropolog Michel-Rolph Trouillot'nun ifadesiyle, 19. yüzyıl Avrupa düşüncesine göre bazı insanlar (Avrupalı, beyaz ve erkek) diğerlerinden daha fazla 'insan'.

Farklı coğrafyalardan çapraz okumalar

Batı tasavvurunda 'kara kıta' Afrika'nın önemini ve anlamını kavramak, bizim gibi Şarkiyatçılığın nesnesi olmuş coğrafyalardan gelenler için çok zor. Son yıllarda Afrika'dan yükselen 'post-kolonyal' sesler, Batı'nın tek değil, bir dizi 'ötekiler' zemininde kurulduğunu çok çarpıcı biçimde gündeme getirdi. Şark'ın başkalaştırılmasıyla eşzamanlı olarak, Afrika ve Amerika kıtalarının yerli halklarının 'ilkelleştirilmesi' konusunda, Michel-Ralph Trouillot'nun tarih yazımında yeri olmayan bir devrimi -Haiti devrimini- anlatan *Silencing the Past* (Geçmişin Susturulması) başlıklı kitabında söylediklerine yer vermek istiyorum.

Avrupa felsefesinde, 'toplum nedir?', 'medeniyet nedir?', 've de her şeyden önce insan nedir?' sorularının, 16. yüzyıldan itibaren Avrupalı tüccarların, servet avcılarının Afrika ve Amerika'nın yerli halklarını yağmalayıp, öldürüp, esir

almaya başlamasıyla eşzamanlı olarak gündeme geldiğini vurguluyor Trouillot. Amerika'nın keşfedilmesi ile Hıristiyanlığın Batılılaştırılması, Akdeniz'in Kadiz'den Konstantiniye'ye uzanan hayalî bir çizgiyle ikiye bölünmesi ile Avrupa'nın kendisine bir Greko-Romen tarih icad etmesinin, eşzamanlı cereyan eden süreçler olduğunu hatırlatıyor. "18. yüzyıl boyunca, Avrupalı sömürgecilerin yağmaladığı, esir aldığı, ticaretini yaptığı erkek ve kadın sayısı arttıkça, Avrupa'lı felsefeciler daha çok 'insan' (Man) üstüne kafa yordular, yazı yazdılar, söz söylediler" diyor (Trouillot: 75). Sonuçta 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde billurlaşan farklı 'insanlık derecelerini' şöyle sıralıyor Trouillot:

> ... İnsan (büyük harfle Man) esas itibariyle Avrupalı ve erkekti. Bu konuda söz sahibi herkes hemfikirdi. Avrupa asıllı kadınlar ya da Museviler gibi durumu belirsizlik taşıyan beyazlar da, derece farkıyla, insanlar (Men) kategorisine dahildi. Aşağıya indikçe, güçlü devlet yapıları olan Çinliler, Acemler, Mısırlılar gibi, daha 'ileri' ama aynı zamanda fesat ve tehlikeli görülen, bu nedenle Avrupalılar için çelişkili bir cazibe odağı olan insanlar geliyordu. Belki kolonilerde Batılılaşmış erkekler, bir ölçüde insan sayılabilirdi. Afrika ve Amerika'nın yerlileri, en dipte yer alıyordu... Zenciler ise farklı türden, köleleştirilmeye müsait varlıklar olarak tanımlanıyordu (Trouillot, 1995: 76).

Trouillot'nun aktardığı 'insanlık mertebeleri', Şarklılığın nesnesi olmak ile, ilkelliğin nesnesi olmanın -ilkelini teninde taşımanın- aynı şey olmadığını hatırlatıyor. Şark/Garp ve ilkellik/medeniyet karşıtlıklarının çok farklı türden sömürgecilik ve hâkimiyet ilişkileri içerdiğini vurguluyor.

Bu yazının başlangıcında, Norbert Elias'ın *Uygarlık Süreci* kitabında yazdıklarını yorumlayabilmek için, kitabın Freud'un medeniyet çözümlemesiyle paralel okunması gerektiğine işaret etmiştim. Yazmadıklarını yorumlayabilmek için, farklı bir coğrafyadan konuşan Michel-Rolph Trouillot'un *Geçmişin Susturulması* kitabı iyi bir başlangıç olabilir.

Global piyasalarda üretilen ve tüketilen 'Şarklılar' ve 'ilkeller'

Trouillot'nun kitabına geri dönüp, farklı bir yönde devam ederek bitirmek istiyorum. Trouillot geçmişin susturulmasını tartışırken, 'tarih'in hem olayların içinde yer alan aktörler, hem de bu olayları anlatanlar tarafından yazıldığını söylüyor. Haiti devriminde yaşanan olaylar ve bu olayların içinde yer alan insanlar olduğu halde, neden 'devrim' olarak anlatılmasının mümkün olmadığını sorguluyor. Böylece seslendirilen ve susturulan tarihlerden söz ediyor.

Günümüzün global kültür ikliminde ise, görüntülenen ve görüntülenmeyen olaylar var. Bizler, 2000'li yıllarda Türkiye'de yaşayanlar, Haiti dendiğinde hemen aklımıza bir dizi görüntü geliyor - Haiti'den kaçıp Amerika'ya sığınmak için her türlü tehlikeyi göze alıp, balık istifi gemilere doluşan insanlar. Çünkü, gemi yolda fırtınaya kapılıp batınca, yüzlerce Haitili'nin ölmesi, 'haber' olarak ulus-

lararası ajanslar tarafından pazarlanıyor, dünyanın farklı köşelerinde, akşam haberlerinde flaş-olay olarak geçiyor. Haiti'nin dünya piyasalarındaki haber değeri, ölen insan sayısına bağlı. Haiti'de olup bitenler hakkında bilgimiz var - zavallılar, sinek gibi ölüyorlar kaçmaya çalşırken.

Dünya haber piyasası, günümüzde görüntülerin pazarlandığı alanlardan sadece bir tanesi. Global reklam piyasalarında, farklı kültürler ile eşleşen semboller -Japonluğun simgesi kimonolu kadınlar ile sumo güreşçileri gibi- çok çeşitli ürünleri pazarlamakta kullanılıyor, aynı zamanda 'Japonluğu' tanımlıyor.[5] Ya da İstanbul reklamlarında -söz gelimi Tayyip Erdoğan'ın belediye başkanlığı sırasında hazırlanan tanıtım filminde- minareler ile oryantal dansözler, olmazsa olmaz simgeler. 2000 yılının laik Türkiyesi, global turizm piyasasında kendini ancak camileri ve göbek dansları ile pazarlayabiliyor. Bu simgelerde somutlaşan 'Şarklılığımız' kuşkusuz yeni ve özgün bir bileşim, tanıdığımız bildiğimiz 'bizden' çok farklı, ancak geçmişe ait değil, şimdiki zamanda üretilen ve tüketilen bir Şarklılık. Ve tabiî Garplılık.

Afrika'nın 'ilkelliği' de sadece geçmiş zamanlara ait değil, bugün görüntüler piyasında farklı biçimlerde pazarlanıyor. Haberlerdeki Afrika, seller, açlık, kıtlıklar, iç savaşlar gibi, sebebini tam kavrayamadığımız adeta kıyamet manzaraları sergiliyor.[6] Turist broşürlerindeki Afrika, vahşi hayvanların doğal ortamı. Süpermarketlerde satılan Afrika, siyah ağaçtan yontulmuş çıplak insan heykelcikleri. Bugünün Afrikası, geçmişte tahayyül ettiğimiz 'vahşi' kıtadan daha gerçek, Umberto Eco'nun tabiriyle, *hiper-gerçek*.

Günümüzün 'kültür' endüstrilerinin -esas itibariyle reklamcılık, turizm, televizyon yayıncılığı- ürettiği ve tüketime sunduğu Şarklılıklar ve ilkellikler, 18. ya da 19. yüzyıllarda olduğu gibi, global öçekli iktidar örgülerinin bir parçası. Beyaz dünyadaki iç savaşların belli nedenleri varken, Afrika'da kara adamların 'sebepsiz yere' vahşice birbirini öldürmesi, tesadüfi değil. Örnekler çoğaltılabilir. Ancak sanırım çağdaş kültür endüstrileri yoluyla kurulan hegemonik ilişkiler, farklı pratikler içeriyor.

Devletler ya da kolonyal yönetimler ile özdeşleşen terbiye-disiplin mekanizmaları, bireyi yasaklarla donatan, bastıran - Elias'ın mikro-tarihini yaptığı türden - pratiklere dayanıyor. Bu klasik disiplin/terbiye teknolojilerinin (Foucault'nun terimleriyle) önemini kaybettiğini söylemek, yanlış olur. Ancak piyasa mekanizmaları içinde bireyin kontrolü, arzuların, tutkuların, özlemlerin kışkırtılması yoluyla gerçekleşiyor. Global kültür endüstrileri, bireye sonsuz tercih imkanı tanıyan bir tüketim evreni muhayyilesi üstüne bina edilmiş. Başka bir ifadeyle, inanılmaz bir çeşitlilik ve seçme özgürlüğü tasavvurunu beraberin-

5 Reklamlarda Japonluk/Garplılık üstüne yorumlar için bkz. Creighton (1995) ve Moeran (1996).

6 Liisa Malkki, Afrika'nın 21. Yüzyılın 'distopia'sı (utopia kelimesinin karşıtı) haline geldiğini söylüyor. Bkz. Malkki, 1997.

de getiriyor. Bu tasavvur, aynı anda hem görüntüler yoluyla tutkuları ve özlemleri şekillendiriyor, hem de gerçekleştirme umudunu satıyor. Sözgelimi, hipergerçek cinsel-beden görüntülerinin dayanılmaz cazibesi, özlemi, insanın isterse jimnastik alet edevatı satın alarak bedenini değiştirebileceği vaadi ile birleşiyor. Ya da inanılmaz güzel fotoğraflarla bezenmiş tatil paketleri sunan broşürler, iştah kabartıyor (Türkçe tabiriyle 'ah keşke' hissi), hemen bir bilet alıp orda olmak isteğini kamçılıyor. Ancak içinde yaşadığımız bedenler, ve gerçek tatiller, hiçbir zaman 'ah keşke' diye hayal ettiklerimize benzemiyor, benzemesi mümkün değil.

Sonuç olarak, piyasa pratikleri içinde üretilen Şarklılıklar ve ilkellikler, isteklerin bastırılması yoluyla değil, başka türlü olma arzusunu ve vaadini sunarak hegemonik iktidar ilişkilerini tekrar tekrar üretiyor, farklılıkları aynı eksenler üstünde yeniden kuruyor.

KAYNAKÇA

Bauman, Z. (1979) "The Phenomenon of Norbert Elias", *Sociology*, 131, 1, 117-25.

Bogner, A. (1987) "Elias and the Frankfurt School", *Theory, Culture and Society*, 4, 249-285.

Creighton, Millie R. (1995) "Imagining the Other in Japanese Advertising Campaigns", James Carrier (der.) *Occidentalism*, Clarendon Press, Oxford.

Drotner, K. (1994) "Ethnographic Enigmas: 'The Everyday' in Recent Media Studies", *Cultural Studies*, 2, 3, 331-357.

Elias, N. (1994) *The Civilizing Process*, Blackwell, Oxford.

Freud, S. (1961) *Civilization and Its Discontents*, Norton & Company, Inc., New York.

Gleichmann, P. R., Goudsblom, J. ve Kort H. (1977) *Human Figurations: Essays for Norbert Elias*, Amsterdams Sociologisch Tijdschrift, Amsterdam.

Malkki Liisa (1997) "Envisioning African Futures: Dystopia and the Social Imagination of Political Disorder", yayınlanmamış tebliğ, Alternative Modernities Konferansı, Aralık, Yeni Delhi, Hindistan.

Moeran, Brian (1996) "The Orient Strikes Back: Advertising and Imagining Japan", *Theory, Culture & Society*, 13, 3, 77-112.

Prakash, Gyan (1990) "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography", *Comparative Studies in Society and History*, 32, 2, 383-408.

Trouillot, Michel-Rolph (1995) *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston.

Elias and the story of civilization

The work of Norbert Elias can be contextualized and read in different ways. This article focuses on his seminal book *The Civilizing Process*. It begins by raising the question of why the book went unnoticed in his own time, and discusses how Elias uses Freud as a leitmotiv throughout the book. It juxtaposes colonizing processes and practices outside Europe with the civilizing processes Elias describes, by bringing in Michel Rolph Trouillot's book on silencing history. Lastly, it touches upon the different ways Oriental/Occidental, primitive/civilized binary oppositions are currently being reproduced through practices of advertising, tourism and media industries. The article does not aim to tackle any of these themes in great debth, but tries to link them together.

Türk ve Japon modernleşmesi: 'Uygarlık süreci' kavramı açısından bir mukayese*

*Selçuk Esenbel***

1994 yılında Meici Japonları ve Osmanlı Türkleri'nin günlük yaşamlarında Batı kültür formlarını kullanışlarını Norbert Elias'ın medeniyet süreci çerçevesinden yazarken, sürekli olarak bu iki "moderniteye" entegre olan bu iki toplumda hayatım boyunca gidip gelirken, fark etmiş olduğum bir olguyu dile getirmeye çalışmıştım. Gerek Japon gerekse Türk toplumları, Batı diskurunun yarattığı Şark/Garp, Doğu/Batı ikilemi üzerinde hem kendi siyasi konumlarını oturtmakta hem de kişisel sorunlarını dahi bu ikilem üzerinde sorunsallaştırmaktaydılar. Üstelik, iki toplumun da entelektüelleri, Türkiye'de çok bilinen, "neden eksiğiz?" "Batılılaşmanın, veya modernleşmenin neresindeyiz?" problematiğinin dışında kendi tarihselleşmelerine bakmamaktaydılar. Bu problematiğe karşı çıkanlar ise, bilinen kendine dönüş formülünü bir çıkış olarak görmekteydiler: Örneğin, Japonya'da Asyacılık veya Japonculuk, Türkiye'de ise İslâm veya Osmanlı'ya dönüş paradigmaları, değişik sofistikasyon veya basitlik düzeyinde, insanlara, siyasal/kişisel kimlik kurgularını sağlayarak, bir bakıma, bu "eksiklik" kimliğini tamamlama çabasını ifade etmekteydi.

Bu tartışmayı, 19. yüzyıldan itibaren tarihselleştirebiliriz. Japonya'da Asyacılığın ve Japonculuk milliyetçiliğinin Batılılaşmaya getirdiği eleştiriler ile Osmanlı dünyasından Cumhuriyete geçişten sonra, Osmanlıcı ve İslâmcı görüşlerin, bazı boyutları ve kavramları, iki toplumun, günümüz kimlik tartışmalarında, bu Batı/Doğu ikilemi tartışmasının "yerel", "alternatif", Batı hegemonyasına karşı bir kültür "isyanı" vesaire formülünü vurgulamaktadır.

Kendi görüşüme göre ise, bu iki "Şarklı" toplumun insanları, eğer illa onlara

(*) Bu yazı, *Toplumsal Tarih* dergisinin Kasım 1997 (s. 47, c. 8) sayısında yayımlanan makalenin farklı bir versiyonudur.

(**) Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü.

bir kaba kategori vereceksek, kendi tarihlerini ister istemez o kadar Batı'nın tarihinin bir parçası haline getirdiler ki, bu tarihin yarattığı, kültür/siyasal birleşimler, basit bir Doğu/Batı öğesinin eksi veya artılarından müteşekkil olmamaktadır. (Bu arada, okuyucuya bir itirafname: 1960'lardan beri Amerika'da özellikle popüler olan, "Batılı olmayan" kelimesinden nefret düzeyinde hoşlanmamaktayım. Ve yeni bir terim keşfedilene kadar, kendi kavramsallaştırmalarımı, eski zaman usulü, Şark/Garp veya Doğu/Batı olarak, bir kurgu olduklarını kabul etmek koşuluyla, kullanmakta ısrar ediyorum. Bugünün kompleks dünyasında, hepimiz, değişik şekillerde aynı modernitenin kurucuları ve "davetsiz" misafirleriyiz).

Ancak, şüphesiz, bu ortak Batı/Doğu tarihinde, bazen saf bir Batılılaşma olarak tanımlanmışsa da, siyasal ve sosyal "iktidar" konumları dolayısıyla, Meici Japon ve Osmanlı Türkleri'nin elit sınıflarının ilk elde yaşadığı Batı kültürü ile benzer bir günlük yaşam kurmak "sıkıntısı", bu toplumların kendi "modern birey" kimliklerinde yer alacak ve gelecekte her yeni nesilde yaşanacak olan bir "eklektik" kültür bileşimi modelinin öncü adımıydı. Bu çerçevede ele aldığım Batı kültür formlarının günlük yaşamda kullanımı, modernitenin özüne işaret etmektedir. Modern dünyada yaşandığı bilinci belli bir noktada bir günlük "egzistansiyel" krizde yaşandığı bilincini beraberinde getirmekte. Bu konunun son zamanlarda en zarif anlatımını Batılı ve Japon modernist düşüncesini "mecz" ederek modernite olgusunu eleştirel bakımdan ele alan Harry Hatootunian'ın *History's Disquiet* isimli eserinde bulabilirsiniz. (Bu eserin bir an evvel Türkçe'ye kazanımının, toplumumuzun modernite tartışmasına kalıcı bir katkıda bulunacağına inanıyorum).

Buna göre, on dokuzuncu yüzyılda, Meici Japonları ve Osmanlı Türkleri Batı olgusunu değişik şekillerde mecz ederek değişik Batı/Doğu karışımları kurdular. Konunun ayrıntılarını bu yazıda bulmak mümkün. Ancak, özetle, Meici Japonları, değişik sınıfların değişik siyasi konumları ve görevleri çerçevesinde, Doğu/Batı kültür olgusunu günlük yaşamlarında "dualist" bir şekilde kullanıp, bu iki olgunun kimlikleri arasında "geçişin sadece görüntüde kolay olduğu" farklı kategorilerle dış dünyaya entegrasyonu sağlarken, Osmanlı Türkleri ise, gene aynı Doğu/Batı olgularını "*symbiotic*" tek bir kimlikte "evlendirip" (bu evlilik pek mutlu olmasa da) aynı entegrasyonu sağlamak yolunu izlediler.

Gene yazıda ifade edildiği gibi, bu durum modern bireyin oluşumunda, birey bilincinde, duygusal ve rasyonelin konumlarını, kompleksleştirmektedir. Bir başka deyişle, modern bireyin Japonya'da olsun Türkiye'de olsun -buna başka örnekler eklenebilir- ne eskiye tam sadık kalarak, ne de "tam bir Batılı" olunmasını mümkün kılarak, modernitenin bir parçası olması mümkün değildir, bu yüzden sözkonusu birey bir "*double tension*" yani "iki katlı tansiyon-çifte gerilim" içinde yaşamaya mecburdur. Bunu söylerken, yazının sonunda ifade ettiğim gibi, bence bu toplumların insanlarının çoğu, bu sıkıntıyı sağlıklı bir şekilde

"denetleyip" yaşamayı başarmaktadırlar. Başarmasalar, zaten, bu iki toplumun 20. yüzyılda gösterdiği dinamizmi ve yaşama bağlılığı açıklamak mümkün olmaz. Ancak, bu yazının daha uzun versiyonlarında ifade ettiğim gibi, "Batılılaşmanın" henüz psikolojik tarihinin yazılmadığını düşünmekteyim. Benim için 19. yüzyılın sonunda Osmanlı'nın yeter derecede Batılılaşmadığı söylemi ile intiharını açıklayan genç düşünür Beşir Fuad'ın zamansız intiharı ile 20. yüzyılın sonlarında, Japonya'nın fazla Batılılaşarak, öz kültürü ve ruhunu kaybettiği iddiası ile intihar eden genç yazar Mişima Yukio'nun intiharlarındaki "medeniyet" sürecinin "aczi" görüşleri, bize, meselenin çok basit olmadığını ve en azından, bu intiharların, kişisel nedenlerden kaynaklansa da, "Doğu/Batı medeniyeti" sorunsalı ile açıklanmasının, Batı dünyasının dışındaki toplumların insanlarının "modernite" sorunsalının kendine özgü kimlik sürecine parmak basmaktadır.

Sonuç olarak, sürekli düşündüğüm bu meselede şu anda vardığım nokta, bana, modernitenin Japonya ve Türkiye'de sonsuz bir süreç olarak yaşandığını göstermektedir. Ne Japonlar, ne de Türkler Batılılaşmanın dışında kalmışlardır veya kalacaklardır. Onların tarihi çoktan Batı'nın kendi coğrafyası dışındaki tarihinin bir parçasıdır. Bunu Batı dünyasının bazı kişilerinin, toplumsal kesitlerinin fark etmiş veya etmemiş olması, veya fark etmemeyi tercih etmesi, bu sürecin gerçekliliği ve devamlılığı üzerinde pek etkileyici olmayacaktır.

Ancak, bu süreç, bir süreç olarak kalacaktır. Ne Japonlar ne de Türkler, basit bir Doğu ve Batı ikilemindeki "tam bir Batılı" gibi "Batılı" olamazlar, çünkü modernitenin krizi çerçevesinde kurdukları günlük yaşam modeli, farklı ve kompleks bir noktadan başlamıştır. Öte yandan, Japon ve Türk "modernitesi" hiçbir şekilde, Batı'ya karşı bir alternatif modernite olmak gibi basit bir kategoriye sığmamaktadır. Bu da bir illüzyondur. Bir bakıma, Japon ve Türk insanının modernitesi, Batı'nın dışındaki "sınır" bölgeleri olarak, Batı dünyasının ideolojisinin kendisi ile ilgili olarak yarattığı "illüzyonların" en fazla gerçeklerle karşı karşıya kalmak durumunda kalacağı, bu anlamda da bu ortak tarihe, her zaman yeni bir boyutun katılacağı (zaman zaman tansiyon yaratan boyutlar olsa da) bölgeler olacaktır.

19. yüzyılda Meici Japon ve Osmanlı Türk seçkinlerinin gündelik yaşamları, Batı kültürünün mevcut yerel medeniyet şekilleri ve değerleriyle oluşan bir ortama girişinden ötürü yeni bir "medenileşme süreci"nden geçmek zorunda kaldı. Bu "Doğu" toplumlarına Batı kültürünün gelişi, çift kültürlü reform modellerinin siyasal anlamla yüklü sembolizmini doğurdu.

Batı kültürünün "sınırlar ötesi" psikolojik tarihi henüz yazılmadı. 19. yüzyıl boyunca Meici Japonları ve Osmanlı Türkleri, kendi tarihsel tecrübelerini Batı tarihine bağlayan reform çabalarının bir parçası olarak Batı kültürünü kullandılar. Böylece bazen "Batılı olmayanlar" gibi pek de anlamlı olmayan bir şekilde tanımlanan bu halklar, 20. yüzyılın tarihsel eklektik modellerini yarattılar. 19. yüzyılda Meici Japonları'nın ve Osmanlı Türkleri'nin oluşturduğu eklektik kültür karışımı, bu toplumların tarihsel değişim süreci içinde her zaman aynı bi-

çimde kalmadı. Ancak bu modellerin bazı yönleri, her iki toplum bireylerinin kendilerine bakışlarının değişmez bir boyutu olarak hep süregeldi. Son iki asırdır Japonya ve Türkiye'deki her nesil, toplumsal ve bireysel kimliğini bu tarihsel eklektik model doğrultusunda görmekte ve modernliğin parçası olarak neyin yerli neyin Batılı olarak algılanması gerektiğini yeniden ele alıp tartışmaya devam etmektedir.

Batılılaşma ve/veya modernleşme terimleri bu karmaşık süreci ancak çok gelişigüzel fırça darbeleriyle tasvir etmektedir. Günlük yaşamımızda ve bilimsel çalışmalarımızda fazla düşünmeden kullandığımız bu iki terim, Batı kültürünü, sosyal değişim, sanayi ekonomisi, kapitalizmin ortaya çıkışı, ulus devletin kuruluşu, laiklik, vesaire gibi dönüşümlerin dinamiğinde üstlendiği rol doğrultusunda ele almaktadır. Ancak her iki terim de Japonya ve Türkiye gibi kültürel eklektisizmin modernitenin vazgeçilmez öğesi olduğu toplumlarda yaşayan bir birey için, Batı kültürünün zihinsel ve duygusal içeriğinin yöresel, yerel, eski kültürden oluşan, "gelenek" kapsamında tanımlanan kültür öğeleri karşısında edindiği anlamın ne olduğunu pek açıklayamamıştır. Batılılaşma ve modernleşme terimleri, bazı "yerel" kültür unsurlarının, örneğin Japon kimonosu veya çarşaf ve türban gibi kıyafet unsurlarının, hatta Japon İmparatorluk kurumunun, toplumlar için bir gelenek hatırlatması gibi muhafazakâr bir siyasi işlev gördüğü veya daha moda bir yaklaşımla moderniteyle birlikte oluşan kimlik bunalımına karşı bireye yerel bir unsurla aidiyet duygusu sağlama işlevi gördüğü gibi gelişme teorisinden esinlenen açıklamalarla yetinmektedir. En önemlisi, Batılılaşma ve modernleşme, analitik çözümlemeler olarak, modernleşme amacı ile oluşturulan ve sonuçta ortaya çıkan çokkültürlü ortamların, birey için "içsel" ya da "kişisel ve özel" anlamları hakkında fazla bir şey söylememektedir. Batı tarihini bir ideal olarak sorgulayagelen Japon ve Türk düşünürü için bu yerel çokkültürlü ortamın yarattığı karışım, ya klasik Batı'ya kıyasla tutarsızdır, ya da kendine özgü bir egzotizm olup, moderniteye Batı'dan farklı, alternatif ve olumlu bir uyum sağlamaktadır.

Japon ve Türkler'in Batı kültürü ile yarattıkları bu tarihsel serüvenin ortaya çıkardığı eklektik kültür yapıları özdeş değildir. Ancak kendi özgünlüklerini sergileseler de her iki tecrübede birbirine benzer bazı boyutlar mevcuttur. Bu süreçlerin Batı karşısında basit birer yerel alternatif olmadığını gösteren birinci husus, Batı tarihinin de aslında benzer süreçler içermesidir. Rönesans'tan beri Avrupa nüfusunun çoğunluğu, kendisini çağdaş zamanların, yani modernitenin parçası saymak için, Roma, Paris ve Londra gibi Avrupa şehir merkezlerinden yayılan ve daha güncel sayılan bir "üst" Batı kültürünü "ithal edip" bunu kendi "yerel/yerli" ve kişisel ortamlarına dahil etmeyi öğrenmek zorunda kalmışlardı. Bu anlamda tutarlı bir modernite tarihi olduğu varsayımıyla bakılan Batı modelinin de aslında yerellik ve modernite karışımlarıyla oluşturulan bir "medenileşme süreci"nden geçtiğinin unutulmaması gerekmektedir (Weber, 1976). Japon ve Türk "serüvenlerinin" sadece kendilerine özgü olmadıklarını

belirten ikinci husus ise, bu tecrübelerin nispeten eski ve özelliklerinin belirginleşmiş olmasıyla bağlantılıdır. Bugün birçok "Batılı olmayan" Asya veya Afrika toplumu, Batı kültürünü kişisel yaşamlarına bir şekilde dahil etme sürecinden geçmektedirler. Japon ve Türk tecrübelerinin nispeten eski özellikleri, bu yeni Batı kültürü "serüvenlerini" anlamada şüphesiz zihin açıcı olabilir.

Bu çalışmanın çıkış noktası, Norbert Elias'ın Batı Avrupalı çağdaş bireyin ortaya çıkışını ele aldığı "medenileşme süreci" kavramından ilham almaktadır. Çağdaş Batı toplumu insanının oluşumunu inceleyen eserlerinde Elias, Batı toplumunda bireyin kendisini "rasyonel" ve "duygusal" ikilemi içinde algılayan çağdaş insan psikolojisi ve davranışının ortaya çıkmasını, çağdaş toplumun kamu ve özel alanlar olarak ayırdığı toplumsal düzenin gerçekleşmesi için gerekli görmektedir (Elias, 1983, 1982, 1991)[1] Bu tarihsel oluşum, genel anlamda Ortaçağ'dan sonra Avrupa'da gelişen pazar ekonomisiyle ilintili "medenileşme süreci" diye tanımlanan bir toplumsal ve psikolojik sürece bağlanmaktadır. Bu süreç içinde kişilerin toplumsal davranışlarında saray ve halk ayrımı yerine, herkes için geçerli bir toplumsal adaba geçişin rolü önem kazanmaktadır. Geleneksel toplumdaki insani dürtüler ve şiddetin doğrudan boşalması yerine, çağdaş toplumda bu unsurların toplum ve devlet katmanlarında denetimi önemli bir rol oynamaktadır. Zamanla spor, dans, görgü kurallarının bileşimiyle kişiler, yeni tanımlarıyla çağdaş bireylerin modern topluma uyumlu bir medeni davranış kalıbına sokulmaktadırlar.

Çağdaş toplumda kişinin bir birey olarak kendi için bilinciyle tanımlanması, sadece bir ekonomik ve siyasi veri olmakla sınırlı kalmamış, bu süreçle beraber gelen "psikolojik" değişiklikler, artık kendini bir birey olarak gören "çağdaş insan"da her zaman varlığını koruyacak bir ikilem oluşturmuştur. Elias tipolojisinde Batı'nın öngördüğü "çağdaş insan" imajı, toplumla bağlantılarını sürekli olarak sorgulayan otonom bir varlık olmakla birlikte hâlâ onun vazgeçilmez bir parçası olarak yaşayan bir Batı Avrupalı'dır. Bu Batı Avrupalı birey, toplumsal gereksinimden ötürü inşa edilen bir ideolojik "çağdaş insan" imajı tanımı gereğince kamu alanında etkin olması beklenen "rasyonel" ile özel alanda etkin olması uygun olan "duygusal" arasında ortaya çıkan gerilimle yaşar; ancak bu bileşimin vazgeçilmez bütünlüğü içinde bir denge bulur.

Elias'ın incelemesi Batı Avrupa merkezli olması dolayısıyla farklı kültür ortamlarındaki gelişmelere duyarlı değildir. Ayrıca Elias'a göre Doğu toplumlarında kendine özgü benzeri bir süreç yoktur ve bu "medenileşme sürecinin" yarattığı birey olgusu, ancak sömürgeleşme yoluyla gelen mutlak bir Batılılaşmanın sonucu olacaktır. Elias'ın bu görüşündeki Oryantalist eğilim aşikâr olmakla beraber, konuya yaklaşımı Meici Japonyası ve Osmanlı Türkiyesi'nde çağdaş birey kimliğinin oluşumunu kısmen açıklamada yararlı olmaktadır. Bu gibi Doğu or-

1 İnsanın ussal özimajı için Elias, 1991: 27-34, rasyonel ve duygusal ayrımı için 76-86, 115-129.

tamlarında, dış dünya ile doğrudan ilişki kurmakta başı çeken konumdaki seçkin zümrelere mensup Batılılaşmış bireyler, siyasal ve sosyal nedenlerden ötürü sürekli kendilerini Batı kültürünün çeşitli unsurları ile bağdaşık kılmaya mecbur hissettiklerinden, bu kaçınılmaz tecrübelerin sonucu, zihinsel kimliklerinin ve yaşam alanlarının "rasyonel" ve "duygusal" öğelerini bu değişen yaşam tarzlarının yeni ve karmaşık boyutlarına ayak uydurmak için değiştirmek, sürekli kaydırmak zorunda kaldılar. Şüphesiz bu sürecin karmaşık etkisi, bu tür toplumlarda kendi nevi şahsına münhasır bir çağdaş birey kimliği ortaya çıkartmaktadır.

I. Çağdaş bireylerde kıyafet ve dış görünüş

Meici Japonyası'nda kıyafet ve dış görünüm

Meici Japonyası'nda Batılı kıyafet, yerli sembollerle hiçbir şekilde uzlaşmamaktaydı. Japon devletini temsil edenler için, Batılı kıyafetin "aynen" kullanımı, Meici yönetiminin "güçlü ordu, zengin ekonomi, medeniyet ve aydınlanma" diye bilinen ünlü üç sloganının öngördüğü reform programını temsil etmekte idi.

Seçkinlerin belirlediği bu "medeni" kıyafet ve dış görünüm anlayışı, toplumsal tartışmalarla dolu bir tarihe sahiptir. Toplum, bazı unsurları tepkisiz kabullenmişti. Örneğin kadınların kaş ve dişlerini Avrupalı kadınlar gibi düzenlemesi otomatik olarak kabullenildi. Ancak Meici erkekleri için kıyafet ve dış görünümde tartışılan hassas nokta kadın ve erkeklerin saç stilleriydi. Meici reformcuları, feodal sınıfları lağvederken, *samurai* sınıfının gurur duyduğu erkek topuz saç biçimlerini de *(çommage)* yasakladı. Dönemin gazeteleri, *samurai* topuzu karşısında modern, zamane geç erkeğin bir nevi Prusya askeri tıraşına benzeyen kısa saç kesiminin *(cangiri)* karşı karşıya geldiği komik tasvirlerle doludur. Zamanın popüler bir tekerlemesine göre, "eğer bir *cangiri* başına vurursan 'medeniyet ve aydınlanma' diye cevap verir" (Chamberlain: 63; 122-6; Seidensticker, 1983: 33, 96; Kunio, 1957: 28).

Meici kadınının saç stili, daha da duygusal bir tartışma nedeniydi, çünkü bir kadının saçı onun namusunu temsil etmekteydi. Tartışma, kadınların Tokugava saray ve toplumunun eski moda olan neredeyse verniklenmiş tahta gibi sertleştirilmiş, klasik topuzun parlak ve kalıplı görünümü yerine tabii şekilde taranmış Avrupai saç biçimlerinin uygun olup olmadığı noktasında odaklanıyordu. *Meirokuzaşşi* dergisinin erkek aydınları, kadın saçlarını ateşli bir tartışma konusu haline getirmiştir. Kadınlar artık eski stilin dayanılmaz derecede rahatsız olduğundan şikâyet ede dursunlar, Japon halkı, kadınların Meici reformlarının ilk yıllarında eski vernikli topuz stili yerine gevşek bukleli, uçuşan saçlarla sokaklara döküldüklerinde, bu yumuşak ve uçuşan buklelerin gerçekte zamane kadınlarının "hafifliğini" ispat ettiği yorumuyla, bu modaya sert bir tepki göstermek-

teydi. Hatta bir ara reformcu yönetim, yeni saç modalarını yasaklamak zorunda bile kaldı.

Japon kadınının erkeklere oranla daha "yumuşak inişli" bir reform sembolü olduğu aşikârdı. Aslında saç biçimi, balo dansları tartışmalarına rağmen, Meici yönetimi, kıyafet kanunu ile öngördüğü reformu daha ziyade erkeklerin temsil ettiği anlayışını sergiliyordu. Meici dönemine genel olarak bakıldığında, devlet ve toplum için çağdaş Japon kadını, erkeğe oranla toplumun tanıdık, geleneksel yüzünü temsil etmektedir. Devlet, ortalama Japon kadınının eğitilmiş bir iyi anne ve eş olmasının yanısıra, geleneklerin güzel unsurlarını güzel bir kimono kıyafetine bürünerek yeni nesillere aktarmasını istemektedir. Ancak zarif hanım kimonosu bile Batılılaşmaya tabi olacaktır. Meici kadınının kimonosu "reform" geçirmişti. Tokugava soylu kadınlarının malikânelerde salınarak gezindiği renkli ve brokarlı kimono, çağdaş Meici toplumunun orta sınıf idealleri ve kamusal faaliyetleri için uygun değildi. Batılılar'ın bu konulardaki görüşleri de Japonları etkiliyordu. O dönemin püriten Batılı gözlemcileri için Tokugava kimonosu, güzel bir boynun dekoltesini gösterdiği ve daha da vahimi, uzun eteklerinin önden hafifçe açılmasıyla hareket halindeki bir hanımın ayak bileklerini ortaya koyduğu için fazla erotik havalıydı. Böylece Batılılar'ın "medeni" davranış fikirlerine duyarlı olan Japon reformcuları, daha iddiasız, koyu renkleri ihtiva eden, vücuda sıkı sıkıya sarılmış, yürümeyi kolaylaştırmak için de etekleri nispeten kısaltılmış, böylece erotizmi törpülenmiş bir "çağdaş kimono"nun icat edilmesinde ön ayak oldular (Chamberlain: 122-6, Seidensticker: 97, Furuki: 76).

Meici seçkin zümrelerinin yarattığı bu kültürel kıyafet ve dış görünüm tecrübesi, çağdaş Japon bireyinin Batılı kültür formları ile Doğulu, yani Japon formlarının ayrı ayrı, bazen aynı işlev için, bazen ayrı işlevler için kullanmasından oluşan bir "ikili" karakterli, kültürel eklektisizm modelinin oluşmasını yansıtmaktadır. Bu modelde, toplum genelinde Japon erkeklerinin, "rasyonel"in hâkim olduğu kamu alanında Avrupai kıyafetlerle bir "Batılı" olması, "duygusal"ın hâkim olduğu "özel" alanda, evde ise erkek kimonosu *(hakama)* ile bir Asyalı veya Japon olma esnekliğine sahip olmaları bir çağdaşlaşma ideali haline gelmiştir. Japon kadını ise kimono ile sadece çağdaş bir anne ve ev kadını olarak "özel" alanı, "duygusal"ı ve geleneği temsil edecekti.

Öte yandan bu model, devlet erkânı ve asiller için bu kadar basit değildi. Onların kadın ve erkek olarak, gerek kamu alanı gerek evin temsil ettiği özel alanda "tam bir Japon" ve "tam bir Batılı gibi" olmaları, neredeyse tümüyle kamusala adanan bir eğitimli kişilik edinmeleri gerekiyordu. Toplumun üst sınıf üyeleri, her iki alanda da hâkim olan bir kültür ikiliği modelini üstlenmeye mecbur tutulmuşlardı (Stanley, 1986: 447-62; Lajtha, 1936: 46).[2]

---

2 Evde Asyalı işte Batılı için Furuki: 138, 145 *robe decolltee*, Lebra: 230 prenses tacı.

Osmanlı Türkiyesi'nde kıyafet ve başlık

Osmanlı döneminde 19. yüzyıl reformlarıyla başlayan kültür modelinin siyasal boyutunun Japonlar'a benzeyen yönlerinin yanı sıra, önemli farklılıkları aşikârdır. Batı dünyası ile sürekli doğrudan temas içinde olması öngörülen reform ve değişimi simgeleyen Osmanlı seçkin erkeğinin Avrupai kılığını bir fes veya sonra bir kalpak ile bütünleştirmesi, Batı kültür formlarının kullanımında Osmanlı Türk modelinin Japonya'dan farklı, bir başka eklektik model olma özelliğini sergilemektedir. O dönem ileri gelenlerinin fotoğraflarında görülebileceği gibi bu modern Osmanlı, dış dünyaya kendisini bir Meici Japonu'nun aksine, "tam bir Batılı" olarak göstermek istememektedir. Fes, onun farklı hanedan kimliğini simgelemekte, kıyafetse Osmanlı reformcularının çeşitli yeni düzenleme ve reformlarla imparatorluğu kendi mevcut siyasası içinde, kendi yerli karakterini koruyarak güçlendirme isteklerini yansıtmaktadır. Fes tecrübesi, Osmanlı çağdaş bireyinin kamusal imajının, Japon bireyi için olduğu gibi birbirlerinden ayrı tutulan "tam bir Japon" ve "tam bir Batılı" unsurları arasında bir gidiş gelişin görünürdeki esnekliğinden farklı olduğunu göstermektedir. Çağdaş Osmanlı bireyi, bu yerli ve Batılı ikilemini yeni bir karışıma tabi tutup, özünde pek esnek olmayan, "tutarlı" görünümlü, tek bir kültür eklektisizmi yaratmıştır. Osmanlı hanedanı ve bürokrat asker seçkinleri, Batı kültürünü kabul etmekle beraber, bu kültürü Japonya gibi aşırı giden bir Batılılaşma tecrübesinin parçası olarak görmemektedirler.

Japon ve Türk eklektisizminin farkı bu saflarda gene ortaya çıkmaktadır. Cumhuriyetin "Batılı" olma kültür modeli, Meici Japonyası'nın "tam bir Batılı" olma amacına benzese de, tıpkı Osmanlı eklektisizmindeki gibi esneklikten uzaktır ve artık eklektisizmi de saf dışı bırakacak şekilde tek boyutludur. Bu reform modelinde, gerektiğinde çağdaş bireylerin konumları gereği kamu alanında temsil edecekleri "tam bir Türk" olma alternatif kültür öğesi, en azından kıyafet düzeyinde Japonya'da olduğu önemde mevcut değildir.

Japonya ile benzer bir şekilde, iki toplumun çağdaşlık ve Batılı olma çabasının kadınlar özelinde, erkeklere kıyasla daha çok toplumsal tepkiye ve tartışmaya yol açabilecek durumda olduğu görülmektedir. Osmanlı seçkin zümre kadınlarının bir Meici asil kadını gibi kamu alanında açık şekilde görülebilen bir Batılılaşma sembolü olmalarının beklenmediği, kamu hayatına hâkim olan İslâmî yaşam anlayışının kadınlar için mahrem bir "özel" alanı zorunlu kılmasındandır. Ancak görünürde bu böyle olsa da, Osmanlı Türk kültür eklektisizminde, "özel" alanda yaşayan seçkin zümre kadınlarının, bu alanda öncelikle Batı formlarını hızla kabul etmeleri göze çarpmaktadır. Ancak Meici aristokrasisinin aksine, Osmanlı "Batılı" kadın kimliği, Jön Türk devrimine kadar sadece çok yakın aile dünyası içinde geçerliydi. Batı ile olan sosyal ilişkilerde olsun, topluma bir Batılılaşma amacı aşılamakta olsun, herhangi bir kamu alanına yönelik siyasal amacı yoktu.

Öte yandan çağdaş Osmanlı Türk kadınının kamu alanında çarşaf veya benzeri kıyafete bürünmesi, onun Japon asil kadınının *cunihitoe* ve dekolte tuvalet gerektiren ikili kamu alanı kültür eklektisizmine benzememektedir. Osmanlı kadını, çarşafla kamu alanında topluma uyum sağlamaya çalışan dinî kökenli bir "gelenek"le örtünmekle beraber, iç ve özel alanda artık temelli olarak Batılı kıyafet kimliğine bürünmektedir.

Cumhuriyet döneminde devleti temsil etmesi öngörülen Cumhuriyetçi çağdaş Türk kadınının vazgeçilmez Batılı görünümü, gene yukarıda temas edilmiş olduğu gibi, Osmanlı kültür modelinin eklektisizminin saf dışı bırakılması ve çağdaş Türk modelinin ideal düzeydeki üniter boyutunu göstermektedir. Bu bağlamda Türk modelinin amacı, Japonya gibi "tam bir Batılı" olma amacını paylaşsa da, kültürel eklektisizmi reddetmektedir (Şeni, 1990; Adıvar, 1922; Güzel, 1984; Toprak, 1989; Okday: 82; Çizgen, 1989).[3]

II. Çağdaş bireyin evi

Meici Japonyası'nda ev ve iç mekân

Meici Japonyası'nın eklektik ikili kültür modeli, 19. yüzyıl Japon evi ve iç mekânının değişiminde de geçerli olmuştur. 19. yüzyıl boyunca Japonlar'ın çoğu, odaların çok işlevli kullanımını ve yerde oturmayı öngören geleneksel Japon evinde yaşam sürdürdüler. Tokugava dönemiyle tek fark, bu geleneksel ev mekânına zaman içinde su, elektrik gibi modernleşme unsurlarının yavaş bir şekilde girmesi ve radyo, çalışma masası, koltuk, lamba gibi bazı Batı kökenli eşyaların kullanımının yaygınlaşmasıdır. Ancak çağdaş Japon bireyinin özel yaşamında, iş hayatına oranla çok daha geleneksel bir fiziki ortamın uzun bir süre, hatta bugüne kadar varlığını koruduğu göze çarpar. Bir başka deyişle, Batı kültür formlarının kullanımı, Japonya'da "özel" alan olan ev mekânında, "kamu" alanına oranla çok daha yavaş gerçekleşmiştir.

Ancak Meici döneminde Batı kültürünün kullanımına, kıyafette olduğu gibi sınıfsal düzeyde bakıldığında, bu modelin farklılaşan boyutu görülmektedir. 19. yüzyıl Meici seçkinlerinin Tokyo'daki malikâneleri Batı tarzında inşa edilmekte, iç düzenlemeleri de halkın yaşam biçiminden tümüyle farklılaşmaktaydı. Bazı toplantı ve yemekler Batı tipi yemek odasında, bazıları ise Japon odasında yerde oturularak gerçekleştirilirdi. Kamuya yönelik bu odalar aile fertleri ve misafirler için tahsis edilmişse de, öncelikle evin erkeğinin hâkim olduğu alan olma özelliğini yansıtmaktaydılar. Kıyafet de biraz odalara uygun seçilmeliydi.

---

3 *Mehasin* 1908 sayıları, milliyetçi çarşaflı kadın için Adıvar, 1922, evde başörtülü anne için *Tedrisat-ı İbdidaiye Mecmuası*: Nazariyet ve Malumat Kısmı, 1-2 sayılar, 1325 (1909), Avrupai elbiseli İstanbul hanımları için Çizgen, 1989.

Öte yandan her Japon evinde bulunan iç odalar, yani kadınların hâkim olduğu *ura* adı verilen "iç" alanlar Meici malikânelerinde de vardı. Ortalama bir Japon'un evinde tek göz oda veya odalardan oluşan bu tür mekânlar, ailenin rahat, teklifsiz bir şekilde yaşamını sürdürdüğü bir dünyaydı.

"Kamusal"ın hâkim olduğu Batı ve Japon odalarında kimliğinin "rasyonel" boyutunun ağır bastığı faaliyetlerde bulunan Meici seçkin bireyi, "özel"in hâkim olduğu bu karmaşık yapılı iç odalarda ise kimliğinin "duygusal" boyutunu rahat bir şekilde ortaya koyma özgürlüğüne sahipti. En önemlisi, çağdaş Japon bireyi, evde yaşadığı bu karman çorman görünümlü, Japon ve Batı kültür öğelerini işlevsel ve isteğe göre karıştıran eklektisizm içinde rahat edebilme imkânına sahipti. Bir başka deyişle, ne "tam bir Batılı", ne de "tam bir Japon" niteliği arz eden mekân, çağdaş Japon bireyin iç dünyası için psikolojik rahatlık sağlıyordu.

Osmanlı Türkiyesi'nde ev ve iç mekân

Japon evinin çok işlevli odaları gibi, Osmanlı evinde de bu odalar gerektiğinde yatak odası, gerektiğinde yemek odası olabilen, birçok işlevi yerine getiren, genelde ailenin oğulları ile ailelerinin, hizmetçilerin ve aileye bağlı diğer kişilerin barındığı bağımsız mekânlardı. Ailenin erkek reisi çevresinde toplanılan başoda ise herkesin biraraya geldiği bir nevi ev içi yaşam alanıydı. Japon evlerindeki kamu alanına ait odalarda görülen erkek hâkimiyeti, İstanbul Osmanlı aileleri özelinde de benzeri şekilde mevcut olup, harem ve selamlık ayrımlarıyla evin mekânında daha keskin bir şekilde pekişmekteydi. En Avrupai İstanbul evlerinde bile, kadınların alanı olan, harem işlevi gören ayrı bir odanın inşası olağandı.[4]

19. yüzyılın sonuna gelindiğinde İstanbul'un seçkin evlerinde Avrupai mobilya kullanımının oldukça yaygınlaştığı ve örneğin yer yatakları yerine, Avrupa usulü yatak odalarının kullanımının arttığı gözlemlenmektedir. Bir bakıma, kamu alanında modernleşme ve Batılılaşma arzusunun kısıtlandığı Osmanlı seçkini için, ev ve iç mekânı bu arzuyu gerçekleştireceği aktif bir meydandı. Bu Avrupaileşme sadece evin fiziki özellikleriyle sınırlı kalmamakta ve Osmanlı seçkin aileleri, geleneksel harem ve selamlık ayırımını kaldırarak, kendi aralarında çift olarak görüşüp, kadınlı erkekli bir özel hayatı olağan kılacak bir şehir hayatı oluşturmaktaydılar.

Japonya örneğine kıyasla Osmanlı seçkininin sanki daha hızlı Avrupaileşmiş gibi gözüken bu ev ve mekân kullanımı, bazı evlerdeki biraz da Oryantalist bir Avrupai zevki yansıtan Şark odası düzenlemeleri dışında, Japonya'daki Doğu/Batı ikilemine pek benzememektedir. 20. yüzyılın hemen başlarının *Mehasin* gibi kadın dergileri, Osmanlı seçkin evindeki kamu alanına ait eski selamlık

4 Aile ve ev mekânı için Duben, 1985: 110-1, Avrupa tarzı döşeme resimleri için *Mehasin* 1906 sayıları, mobilya için Turan, 1990; Dolmabahçe Sarayı Salonları.

odasının ideal olarak artık kadın ve erkek misafirlerin beraberce ağırlandığı "salon"lara dönüşmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayata'nın belirttiği gibi, bugün de çağdaş Türk evinde en fazla özen gösterilerek düzenlenen mekân ve statü sembolü olan salon, aynı zamanda Batı modeline en uygun tarzda düzenlenmiş mekândır. Salon bu yüzden, en Avrupai tarzda davranılması gereken, "rasyonel" bir kimliğin hüküm sürdüğü kamu alanıdır.[5]

Osmanlı Türk aile üyeleri, birarada olmayı seven bir kolektif kültürün içinde yaşıyorlardı. Bu kolektivite ihtiyacının, Avrupa menşeli mobilyaların toplum töresine uygun bir şekilde yerleştirilmesiyle giderildiği göze çarpmaktadır. 19. yüzyılın Avrupai Dolmabahçe Sarayı'ndan İstanbul seçkinlerinin köşklerine, hatta bugünkü çağdaş kimi Türk evlerindekine kadar ortak kullanım alanları, sandalye veya koltukların eski sedirler gibi odaların ortak alanına bakacak şekilde duvarlara yaslanmış halde sıralandığı, komünal ilişkiyi pekiştirecek bir düzen içindedirler. Aile reisine hürmetle önemli bir yer ayıran bu dairesel düzenleme, çağdaş Osmanlı bireyinin kültürel ihtiyacını Avrupai görünümde karşılamaktadır.

Selamlık, Avrupai bir salona dönüşürken, aile üyelerinin rahat, teklifsiz, duygusal iç benliklerinin yaşandığı yer ise eski harem odalarından türeyen iç odalar veya bugünkü deyişle "oturma odaları" olmaktadır. Bu iç mekânlar, tıpkı Japon iç odaları gibi, salona oranla daha düzensiz bir görünümde olup, belki daha Türkler'e has bir tarzda sedir kullanımının da bazen süregeldiği, özgür, günlük işlevleri karşılayan rahat ortamlardır.

III. Çağdaş bireyin adab-ı muaşereti

Meici Japonyası'nda adab-ı muaşeret

Batı/Doğu ikilemi çerçevesinde çağdaş birey ve toplumdan beklenen adab-ı muaşeret dönüşümü kadar, bu sürecin psikolojik ve sosyal sorunsalını sergileyen bir olgu yoktur. Birçok reform konusunda olduğu gibi, Meici yönetimi, kamusal davranış kuralları ve ulusal eğitim yoluyla halkın kamusal ahlâk ve adabını bir dizi emir ve kanunla düzenlemeyi, çağdaş medeniyete erişmek için elzem görmüştü. Bu yeni Meici adabı, medeni davranış normu olarak Batı kültür formları ve normlarından esinlenmişti. Ayrıca kapitülasyonların lağvı saplantısı içinde düşünen Meici önderleri, Batılılar'ın farklı adab-ı muaşeret kuralları yüzünden Japonlar'la alay etmeleri konusunda çok hassastılar. Örneğin Japon âdetlerine göre hiç de kaba sayılmayan çorbayı höpürdeterek içmek, Avrupa âdetinde kabalık sayılmaktaydı. Batılılar'ın "gayrı medeni" görmelerinden ötürü, Tokyo'da yaz vakti sıcak havalarda Japon işçilerinin -köylerde hep rastlandığı gibi- gömleksiz veya iç donlarıyla gezmeleri yasaklanmıştı. Öte yandan Batı tar-

5 Kadın ve erkek ev gezmeleri için Ataylı: 102, salon ve Elias tartışması için Ayata, 1988.

zı bir devlet ve kamu anlayışı, kalabalıkların buna uygun bir şekilde selamlaşmak, yürümek, oturmak vesaire gibi toplumsal disiplini pekiştirecek vücut kullanımı değişiklikleri, hal ve tarz edinmelerini gerektiriyordu.[6]

Eskiden beri Japon toplumu, adab-ı muaşerete, Çin öğretisi geleneği doğrultusunda büyük önem vermekteydi. Doğu öğretisine göre görgü kuralları sadece medeni bir davranış biçimi olmayıp bireyin ahlâki üstünlük ve erdeminin doğrudan yansımasıydı. Bu bakımdan adap ve görgü kuralları, toplumsal ilişkilerin hiyerarşisine uygun davranış kuralları vasıtasıyla bireyi toplumla bağdaştıran çok önemli bir işlev görmekteydi.

Meici reformcularının önemli kaygılarından biri, feodal dönemde birbirinden çok farklı yaşamlar süren *samurai* soyluları, köylü, tüccar ve zanaatkâr sınıfları mensuplarının davranış ve adaplarının çok farklı olması ve özellikle çoğunluğu oluşturan köylülerin çağdaş bir ulus için gereken medeni adaba uymamalarıdır. Meici yenilikçileri, yeni Japon ulusu için, feodal sınıf ayrımını kaldıran, vatandaşları birleştirici, yeni hiyerarşilere uyumlu bir "ulusal" adab-ı muaşeretin kurallarını geliştirme çabasına girdiler. Bu devrin devlet ve özel kuruluşlarca yayımlanan adab-ı muaşeret, görgü kuralları kitaplarının sayılarının binleri aşan olağanüstü derecede fazla olması, konunun "medenileşme" bakımından ne kadar önemsendiğini göstermektedir.

Meici döneminin medeni davranış anlayışına göre çağdaş Japon bireyi, sadece Batılılarla olan ilişkilerinde kullanma gereğini hissettiği Batı adab-ı muaşeretini de ayrıca bilmeliydi. Halk için yazılan kitaplar, Batı görgüsü kısmında, bu konuyu yüzeysel bir biçimde kısaca geçip, genelde Avrupai kıyafetin uygun yerlerde ve olaylar için giyilmesi, Avrupa tarzı yemek masası düzenlenmesi, çatal bıçak kullanımı, çorbayı höpürdetmemek, kadınlara özellikle kibar davranmak (*ladies first* kuralı), masada sessiz oturmak, Batılılarla el sıkışırken dik durmak ve gözlerinin içine doğrudan bakmak gibi konularla sınırlamıştır. Öte yandan, yüksek zevattan kadın ve erkekler için hazırlanmış adap kitapları, Avrupa adabını en ince ayrıntısına kadar verip, Batı dünyası ile doğrudan iletişim içinde olması beklenen bu kişilerin bu konuda son derece iyi yetişmeleri beklentisini yansıtmaktadır. Bu görüşe göre Batılılar adab-ı muaşereti ulusların rekabeti dünyasında bir güç aracı olarak kullanmaktaydılar.

Öte yandan, yeni Meici yönetimi, çağdaş Japon kadın ve erkeği için eski yerde oturulan yaşamın yarattığı oturarak selam vermek ve adab kuralları yerine, çağdaş Batı dünyasında yaşamanın gerektireceği, ayakta selam ve adab kurallarını "icat" ettiler. Bugün Japon selamı olarak bildiğimiz, ayakta eğilmek, Meici

---

6 Meici görgü kuralları sorunsalı için Chamberlain: 258-262, 423; Seidensticker: 42-45, 92. *Ogasawara sho rei taizen* (Ogasawara okulu tüm adab-ı muaşeret kuralları açıklaması), Meici 14 (1881), Meici 27 (1894); *Shinsen tatsu reishiki* (Yeni ayakta dururken adab-ı muaşereti), Meici 16 (1883); *Wayo Reishiki* (Japon/Batı adab-ı muaşereti), Meici 28 (1895); *Meici Reishiki* (Meici adab-ı muaşereti), Meici 32 (1899).

devrinin Batı tipi yaşam için, Japonlar arasında ortak olarak paylaşılacak bir çağdaş selam usulüdür. Gene çağdaş Japon kavramı, çağdaş kendi ve çağdaş Batı için ayrı çağdaş adab-ı muaşeret kurallarının icadından oluşan bir olgudur. Ve ayrı iki dünyadır. Bu iki dünya arasında geçiş ise ancak etnik bir ayırıma göre mümkündür. Meici döneminde, biraz kinaye ve şaka ile Batılılar'ın fark ettiği bazı çelişkili, biraz da komik, durumlar yaratabilmektedir. Örneğin, Meici beyi, hanımı kimono ile giyimli iken onun önünde "Şarklı" bir erkek gibi yürürken, hanımı Avrupai giyimli ise "Avrupai" bir erkek gibi yanında ve kol kola yürümektedir. Öte yandan, Meici adab-ı muaşeret kitapları, Japon adab-ı muaşeretinin temelindeki kilit kavram olan muaşeret, insanlar arasındaki erdemli ilişkilerin yani ahlâkın görünüşüdür öğretisine sadık kalırken, aynı kitaplar, Avrupa adab-ı muaşeretini tanıtırken, bunları ahlâk dünyasından ayrı yeni davranış biçimleri olarak ele almakta, Batı insanı ile olan adab-ı muaşeret ilişkisini genellikle çağdaş dünyanın gereği, rekabet için gerekli vesaire gibi, faydacı bir yaklaşımla meşru kılmaktadır.

Osmanlı Türkiyesi'nde adab-ı muaşeret

Japonya örneğinde görüldüğü gibi Osmanlı Türkleri'nin 19. yüzyılda geliştirdikleri çağdaş Osmanlı görgü anlayışı da kendine özgü bir ikilemi yansıtmaktadır. Osmanlı görgü kuralları hakkında, *reigi*'nin Çin ve Japon geleneğinde sahip olduğu hacimli literatür mevcut değildir. Ancak Osmanlı dünyasında da din ve Uzakdoğu'da olduğu gibi adap, İslam geleneğine uygun bir şekilde, sadece iyi davranışı tanımlamakla kalmayan, kültürlü, iyi yetiştirilmiş, ahlâklı ve nazik anlamlarını içeren, etik boyutu zengin bir kavramdı. Osmanlı adabı, otoriteyi temsil eden büyüklere, yaşlılara hürmeti emrediyordu. Bir kişi otorite sahiplerine arkasını dönemezdi. Osmanlı selamı, üst konumdaki kişilere gösterilecek temenna idi. Yaşlıların elini öpmek, üst konumdaki kişiler veya mahremiyet gereği kadınlarla konuşurken yüze bakmamak, el ve ayakların görüşten uzak tutulması, adab-ı muaşeretin gereği addediliyordu. Geleneksel ev adabı, sedirler üzerinde oturmak, evde ayakkabı çıkartmak, bağdaş kurmak gibi vücut davranışlarından müteşekkildi. 19. yüzyılın sonlarında sarayın ilk fotoğrafçısı Ali Sami, bir fotoğrafında kendi aile mensuplarını ideal bir Oryantalist ortamda resmetmektedir. Tarihî Türk kıyafetleri içinde kadınlar yerde otururken, erkekler duvara dayalı divanda bağdaş kurmuş oturmaktadır. Edepli bir tavır içinde görünen aile fertleri, her ne kadar poz verilmiş bir fotoğrafın teatral karakterini taşısalar da, geleneksel Osmanlı Türkünün davranışlarında istenen adaba uygun havayı güzel yansıtmaktadırlar.[7]

---

7 Osmanlı'da adap, had, terbiye ve adab-ı muaşeret için Ohtuska, 1990; Gabrieli, 1960; Türk ailesinin fotoğrafı için Işın, 1987a 1987b; had için Shaw ve Shaw, 1977: 166.

Davranışlarla ilgili başka bir kavram da "had", ya da bir kişinin hayattaki durumunun ya da sosyal konumunun sınırlarına göre "haddini bilerek" davranmasıydı. Japon *reigi*'sinde sosyal fark ve hiyerarşinin taşıdığı öneme benzer şekilde, Osmanlı adabı da üst konumdakilere uygun hürmetin gösterilmesini gerektiriyordu.

Adap ve had kişinin toplumdaki konumuyla uyumlu davranışlara işaret ederken, Osmanlı geleneği, bir kişinin muhtaç olduğu ahlâki eğitimi terbiye olarak tanımlamakta ve bunun din (yani İslam) ve aile tarafından telkin edilen ahlâki davranışlar olmasını öngörmekteydi. Bu anlamda terbiye kavramı, kişinin yetiştirilişi ve davranışının ahlâk boyutunu vurguladığından, Japon *reigi*'sinin davranışın altında ahlâk gören anlayışına yakındır. Ancak Japon öğretisinden biraz farklı olarak terbiye, kişinin bir ahlâk öğretisi doğrultusunda yetiştirilmesiyken, kişinin fiziki davranışlarını adap belirlemektedir.

19. yüzyıl Osmanlı Türk reform anlayışı, çağdaş birey için bu normatif dünyayı "din terbiyesi" ve "adab-ı muaşeret" olarak ikiye ayırmıştır. Osmanlı döneminde okutulan din ve ahlâk kitapları, özellikle 1908 Devrimi'nden sonra, İslâm tarihi ve din kuralları ile beraber ulusal bir terbiye vermeye çalışan öğretiler oluşturma çabasındadır.

Çağdaş Osmanlı bireyinden beklenen ahlâki davranışlar Meici Japonları'nınkinden çok farklı değildi. İki modelde de ideal çağdaş birey, güçlü karakter sahibi, sadık ve erdemli, toplum ve vatana bağlı iyi bir vatandaş olacaktı. Ancak Osmanlı Türkü için öngörülen çağdaş adab-ı muaşeret öğretisinde Japonlar'ınkinde olduğu gibi Avrupalı davranışın konumunu ayıran belirgin bir ikili model yoktu. Konu oldukça muğlak bırakılmıştı. Ancak Avrupai terbiye ve davranışlar, Türk olanla karşıt görülüp, bir alafranga ve alaturka ayrımı çerçevesinde yorumlanmıştır. Bu ikili yorumda alafranga olanı benimseyen ilerici Osmanlı aydını, bunu yerli davranışlara bir seçenek olarak değil, yeni uluslararası dünyada dünyevi Osmanlı için "medeni davranış"ın tek ana öğretisi halinde kabul edecektir. Batı kültürü üzerine hacimli yayınları ile meşhur Ahmet Mithat Efendi'nin alafranga adab-ı muaşeret üzerine yazdığı kitabın ilk defa 1894 yılında basılıp, günün en popüler kitaplarından birisi haline gelmesi, alafranga adabın artık çağdaş Osmanlı bireyi için vazgeçilmez bir unsur olduğunu göstermektedir.

Ancak Meici'nin "tam bir Batılı" gibi kabul ettiği Batı davranışı kullanımından farklı olarak, Ahmet Mithat için Batılı adabın benimsenmesinde bazı sınırlar vardır. Osmanlı bireyi, alafranga davranış kalıbı içinde Osmanlı'nın din ve aileden öğrendiği terbiye normlarına gönülden bağlı kalmalıydı.

Osmanlı eklektisizminin birbiriyle bütünleşmiş tek model olma özelliği burada da kendini göstermektedir. Batı kültürünün görgü kuralları, tıpkı Avrupa mobilyası gibi benimsenmiş olsa da içeriği, yerli dinî değerler ve davranış fikirleri doğrultusunda, içsel olarak ayarlanmıştı. Çağdaş Osmanlı Türkü için öngörülen "medenileşme süreci", Avrupa ve Osmanlı öğelerinin geri dönüşü olma-

yan bir karışımından oluşup, pek esneklik göstermeyen tek boyutlu bir eklektisizmdi.

Sonuç

19. yüzyıl Meici Japon ve Osmanlı Türk seçkini, Batı kültürünü çağın reform ortamı için gerekli bir "medenileşme süreci"nin parçası olarak yaşamlarına dahil ederken, kendilerine özgü eklektik kültür modelleri yarattılar. Japonlar, *va* ve *yo* olarak Japon ve Batılı unsurları ayrı bir konumda, aynı çağdaş birey ve toplum tanımının içinde kabul ettiler. Bu model görünürde esnek olup, Batı ve Japon/ulusal unsurların tanımlanmasını daha açıktan yapmaktaydı. Buna karşılık Osmanlı Türk yaklaşımı, eski ve yerli öğelerin tamamen bırakılmasına ve temelli olarak Batı modellerinin benimsenmesine meyleden "ulusal" öğelerin zayıf kaldığı bir çağdaş kültür modeline benzemekteydi.

Öte yandan konular ayrıntıyla incelendiğinde, bu tanımların tam anlamıyla geçerli olmadığı görülmektedir. Osmanlı eklektisizmi aslında sürekli olarak yerli ve Batılı öğeleri birleştirmektedir. Bu eklektisizmde, Avrupai maddi kültür öğeleri, sürekli olarak iç, zihinsel ve yerli bir ihtiyaç veya kaygıya uymak zorunda bırakılmaktaydılar. Bu değişim modeli, bazen fes veya çarşaf gibi bazı unsurlarla, Batılı öğenin "içsel" olarak Türk veya Osmanlılaştırılmasıyla kısıtlanıyor veya olumlu anlamda dengeleniyordu.

Meici Japon yaklaşımı, kıyafette, evde, hatta görgü kurallarında, çağdaş bireye Japon ve Batılı kimliğe girip çıkabileceği görece bir özgürlük tanır gibiydi. Ancak bu model gerçekte liberal değildi çünkü her iki kategori de kendi içinde büyük bir katılık taşıyordu ve birbirlerinden ayrı tutulmalıydı. Çağdaş Japon bireyi, Japon ve Batı kültür unsurlarının estetik ve kurallarını istediği gibi birinden diğerine taşıyamaz, veya Osmanlı örneğinde görüldüğü gibi Batılı modelleri yerli içerikle "yumuşatması" söz konusu olamazdı.

Ancak Japon eklektisizminin birbiriyle yer değiştirebilen bu Batı ve Japon ikili özelliği, ilerici Japonya kimliğinin gelecekte güçlü bir şekilde Batı kültür kimliğinin kamusal imgesine bağlı olabilmesini zorunlu kılmıştır. Nitekim 20. yüzyıl Japon milliyetçileri, bir ara Japon kategorisine öncelik tanıyarak, Batı kültürünü inkâr eden bir model üretme çabasına girdiler. Buna karşılık Osmanlı eklektik karışımları, Meici'nin "tam Batılı" kategorisinden daha az "Batılı" ve tek bir eklektik sistemden oluştuğundan daha az "esnek"ti; ancak değiştirilemezlik potansiyeli daha güçlü gözükmekteydi. Diğer bir deyişle, bir kere yeniçeri kıyafeti, Türk evinin sedirleri ve ev kıyafeti bırakıldıktan sonra bunlar Japonya'da olduğu gibi bir alternatif benlik oluşturmamışlardı.

Öte yandan Japon eklektisizmi, ikili bir kültür yaşamı içinde, Batı kültürünün kamu alanında hızla ve tümden kabul ve kullanımını teşvik eden bir tutum sergilemekteydi. Buna karşılık Osmanlı'nın kamu alanında Batı kültürüne yaklaşı-

mı, baştan itibaren daha yavaş bir davetiyeye işaret etmesiyle, daha kısıtlayıcı ve katı görülmektedir. Ancak Batı kültürü, özel iç alanlarda, kişisel yaşamın bütün yönlerine daha hızla nüfuz edecektir. Bu fenomen, Osmanlı örneğinde, dışarıdan devletin/resmî dinsel ideolojik denetimin doğrudan müdahale etmediği ev ortamını, bu kültür değişiminin uygulanabileceği nispeten özgür ortamlar kılmıştır. Ancak, gerek Osmanlı gerek Japon örneğinde, ev mekânlarında, dışarıdan 'müdahalenin' en az olduğu yerler, bir başka deyişle, Ayata'nın ele aldığı salonlar yerine, 'melez' kültür karmaşası olan iç odalar, bireylerin kültür/kimlik tansiyonundan, nispeten en uzak ve dolayısıyla özgür olacağı mekânlar haline getirilmiştir.

İki eklektik modelin uygulanışında kişiler için "takıntı" sayılacak boyutlar ortaya çıkmıştır. Örneğin Japon ve Osmanlılar'ın saç biçimi, serpuş, çarşaf, kadınların açık saçık giyinmesi, erkeklerin dans etmesi gibi konulardaki takıntıları, bu kültür kimliğinin değişiminden duyulan rahatsızlığı dile getirmektedir.

Son olarak, bu iki toplumda Batılı kültür öğelerinin kullanımının, çağdaş birey kimliğinin oluşumunda birey için yeni gerilimler getirdiği oldukça açıktır. 19. yüzyıl Japonu ve Osmanlısı, bu çağdaşlık eklektisizmlerinin içinde, kendi yerel törelerinin, geleneksel kültürlerinin simgelediği akılsal ve duygusal olgu anlayışlarıyla bunların sergilendiği mekânları değiştirip, bunlarla beraber bir de yabancı olan Batı kültürünün akılsal ve duygusal tanımlamalarını benimsemek durumunda idiler. Bu sürecin kişisel yükünün ağır olacağı belliydi. Çağdaş Japon ve Türk bireyi, çağdaş Batı'nın öngördüğü, bireyin kimliğinin algılanmasında akılsal ve duygusal ayırımının yarattığı psikolojik gerilimi taşımak zorundaydı; ilaveten kendi kültürel ve kişisel kimlik duygusunu korumak ihtiyacı duymaktaydı. Öte yandan, Batı yaşamının benimsenmesiyle, "alaturka" yaşamın kendi "duygusal" alanlarının bu tipte Batılılaşan çağdaş bireyler için gittikçe kapanması, bireyin "çifte gerginlik"li kimliğinin pekişeceğini ima etmektedir.

Bu çağdaş kimlik oluşumunun yarattığı sorunlar, zaman içinde hızlı bir sosyal ve ekonomik değişim yaşayan çokkültürlü ortamlarla bir şekilde bağdaştırılmalıydı. Her iki toplumun bu akımlara öncelikle maruz kalan seçkin zümre bireyleri, çoğunlukla bu kişisel çatışmayı sağlıklı bir biçimde alt edebilme yollarını bir şekilde bulabildiyseler de, bu ortamlarda çağdaş birey için sorun alanlarının doğduğu aşikârdır. Japon ve Türk toplumları, kamu alanında "medeni davranış"ın algılandığı özel ve kamu alanlarındaki "duygusal" ve "rasyonel" Batı kültürü ile, gene özel ve kamu alanlarındaki "duygusal" ve "rasyonel" geleneksel kültürün birleştiği ikili yapıdan kaynaklanan bir "çifte gerginlik"le yaşamak zorunda kaldılar. Batı-rasyonel-*public*-kamu alanı/Doğu-duygusal-*private*-iç alan ikilemine indirgenemeyen basit bir Doğu/Batı ikilemi değildir sözkonusu olan. 'Eski' kültürde rasyonel ve duygusal arasındaki ayırımın zaten mevcut olması (Bence Elias bunun farkında değil. Japonlar'da da Osmanlılar'da da, kendi kültürlerinde duygusal ve rasyonelin ayrıştığı özel ve kamusal alanlar kendilerine

göre vardı; ayırımın fark edilmesi bence modern bireyin kimliğinin özelliği.) ya da bunun rahatça ortadan kalkması değil sorun. Geleneksel-yerel / rasyonel ayrımının yeni Batı ayrımına 'ayak' uydurmaya mecbur kalması -buna deformasyon / mutasyon da denilebilir- ve kimlik anlayışı ile uyumlu yapılması sorunu; işte bu 'çifte tansiyonu' yaratmakta. Belki de onun için Japonlar ve Türkler, kültür tutarlılığı olmayan iç odalarda rahat etmekteler. Meici aristokrasisi üzerine yazdığı son kitabında Lebra, Japon aristokrasisinin, Meici devrinden itibaren Batılılaşmayı veya Batılı gibi olmayı nasıl içselleştirmek zorunda kaldığını ve bu sürecin kişiler üzerinde yarattığı bazı psikolojik, sosyal sorunları tartışmaktadır. Bu tür bir çalışmanın Osmanlı Türk seçkin zümresinin üyeleri için yapılmasının zihin açıcı olacağı aşikârdır.

Toplumların "gelenek"lerinin modernleşmenin yarattığı gerilimler karşısında kalan bireye güven veren bir duygusal sığınak olduğunu öne süren modernist savların tersine, Japonya ve Türkiye'deki birey, rasyonelin Batı ve moderniteyi temsil etmesine karşı, duygusalın Doğu ve gelenekte aranması gibi basit bir ikilem yerine, modernleşmenin kamu alanında yarattığı gerilimlere karşı, özel içsel alanlarında, kültürel sınırları daha az tanımlanmış alternatif eklektik kültürel ortamlarda duygusal sığınak buldular.

Ancak her iki toplumun Batılılaşma serüveni boyunca bu süreçte savrulan seçkin aydın ve düşünürler arasından psikolojik sorunlarından ötürü intihar edenlerin, Beşir Fuad veya Mişima Yukio örneklerinde görüldüğü gibi intiharlarını bazen kültürel kimlik meselelerine bağlamaları, bu toplumların çağdaş birey psikolojisinin oluşumunda, Batı ve yerli kültür karışımının getirdiği bir gerilimin bilincinin mevcudiyetini bize ima etmektedir. Geriye bakıldığında, Meici Japonları ve Osmanlı Türkleri'nin bu kültür ikilemi deneyimi içinde, bu ikilemi derinden yaşayan bireylerin kendilerini en emniyette ve rahat hissettikleri yer, büyük bir ihtimalle, evlerinin herhangi bir kültür tutarlılığı tanımayan, karmaşık yapılı, "melez kültür ortamları olan" iç odalarıydı ve muhtemelen halen de öyledir.

KAYNAKÇA

Adıvar, Halide Edib (1922 [1973]) *Ateşten Gömlek*, Atlas Kitabevi, İstanbul.

Ayata, Sencer (1988) "Statü yarışması ve salon kullanımı", *Toplum ve Bilim*, 42, Yaz. 5- 25.

Chamberlain, Basil (1904 [1985]) *Japanese Things*, Charles E. Tuttle and Co., Tokyo.

Çizgen, Engin (1989) *Fotoğrafçı Ali Sami 1866-1939*, Haşet Kitabevi, İstanbul.

Dirlik, Arif (1999) "Tarihte ve bellekte devrimler: Tarihsel perspektiften Kültür Devrimi'nin politikası", *Toplum ve Bilim*, 80, Bahar, 36-71.

Duben, Alan (1985) "Nineteeth and twentieth century Ottoman-Turkish family and household structure", *Türk Toplumunda Aile* içinde, Türkiye Sosyal Bilimler Derneği, Ankara.

Duben, Alan ve Cem Behar (1991) *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1888-1940*, Cambridge University Press, Cambridge.

Elias, Norbert (1982) *The History of Manners*; *The Civilizing Process*'in 1. cildi, Basil Blackwell, Cambridge. *State Formation and Civilization*; *The Civilizing Process*'in 2. cildi, Basil Blackwell, Cambridge.

Elias, Norbert (1991) *The Society of Individuals*, Basil Blackwell, Cambridge.

Furuki, Yoshiko (der.) (1991) *The Attic Letters: Ume Tsuda's Correspondence to Her American Mother*, Weatherhill, New York.

Gabrieli, F. (1960) "Adab", *The Encyclopia of Islam*, Brill, Leiden.

Güzel, Şehmus (1984) "1908 kadınları", *Tarih ve Toplum*, 2, 7, Temmuz, 6-12.

Hanley, Susan (1986) "Material culture: Stability in transition", Marius B. Jansen ve Gilbert Rozman (der.) *Japan in Transition From Tokugawa to Meici Period* içinde, Princeton University Press, Princeton.

Hatootunian, Harry (2000) *History's Disquiet: Modernity, Cultural Practice, and the Question of Everyday Life*, Columbia University Press, New York.

Işın, Ekrem (1987a) "Adab-ı muaşeret", *Tarih ve Toplum*, 8, 44, Ağustos, 31-37.

Işın, Ekrem (1987b) "Abdullah Cevdet'in Cumhuriyet adab-ı muaşereti", *Tarih ve Toplum*, 8, 48, Aralık, 13-20.

Kunio, Yanagida (1957) *Japanese Manners and Customs in the Meiji Era*, Obunsha, Tokyo.

Lajtha, Edgar (1936) *La Vie Au Japon*, Payot, Paris.

Lebra, Takie Sugiyama (1993) *Above the Clouds: Status Culture of the Modern Japanese Nobility*, University of California Press, Berkeley.

Mehasin (1906, 1324/1908) Dumarsiyan Matbaası, İstanbul.

Ohtuska, Kazuo (1990) "How is Islamic knowledge acquired in modern Egypt? Ulema, sufis, fundamentalist and common people", Tadao Umesao vd. (der.) *Japanese Civilization in the Modern World: Culturedness* içinde, no. 28, National Museum of Ethnology, Osaka.

Okday, Şefik (1986) *Büyükbabam Son Sadrazam Ahmet Tevfik Paşa*, Ata Ofset, İstanbul

Ortaylı, İlber (1983) *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Y., İstanbul.

Seidensticker, Edward (1983) *Low City, High City*, Alfred A. Knopf, New York.

Shaw S. ve Ezel Kural Shaw (1977) *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge.

Şeni, Nora (1990) "19. yüzyıl sonunda İstanbul mizah basınında moda ve kadın kıyafetleri", Şirin Tekeli (der.) *Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde, İletişim, İstanbul.

Tedrisat-ı İbdidaiye Mecmuası; Nazariyat ve Malumat Kısmı (1325/1909)

Toprak, Zafer (1989) "Millî moda ve çarşaf", *Boğaziçi*, 35-40.

Weber, Eugen (1976) *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870-1914*, Stanford University Press, Stanford.

Turkish and Japanese modernisation: A comparison in terms of the concept of 'civilizing process'

This paper analyses the eclectic cultural patterns which combined Western and indigenous culture in the everyday lives of the Meici Japanese and the Ottoman Turkish elites during the nineteenth century. The uses of dress, home interiors, and etiquette by elites are discussed in the comparative framework of Norbert Elias' "civilizing process" that engendered the modern individual in the West, The paper argues that the individual in both countries underwent a new "civilizing process" due to the introduction of Western culture to an existent milieu of civilization. The introduction engendered the politically charged symbolism of bi-cultural forms. In the process of constructing a "modern persona", the individual in both societies faced the "double" tension stemming from the self-perception of the rational in Western and traditional culture representing "civilized behavior" in public spheres. Unlike the standard arguments that see tradition as the emotive haven of security from the tension of modernity, the individual in Japan and Turkey found emotive refuge in alternative eclectic cultural environments with less defined cultural boundaries in private interior spheres.

Bitmemiş bir proje olarak beden*

*Arus Yumul***

> 'Mekânları, konuşma tarzları, söylemleri farklı ama, artık her yerde "siyah Türkler" var. "Light" pop starların oturduğu koltuklar şimdi onların. Adları İbrahim, Mahsun, Hakan, Mükremin... İmajları "delikanlı doğmak, harbi olmak." Dizileri reyting patlatıyor, kasetleri yok satıyor, konserlerinde hep izdiham var. Önce kentleri, sonra kültürü, şimdi de Türkiye'yi "ele geçirdiler." Doğu ile Batı arasında sıkışmış "Beyaz Türkler" de kalelerine çekildi.
>
> Kürşad Oğuz,'Yok Öyle Beyaz Türkiye!' *Aktüel*

Medenileşme projesi ve medeni bedenler

'Beyaz' veya 'Euro Türk' kavramı son on yılda ortaya çıkmış bir kavram. Böyle tanımlanan kişiler bir anlamda Norbert Elias'ın (1978) 'medenileşme süreci' diye adlandırdığı süreçten geçtiği kabul edilen insanlar. Kişinin kendi üzerindeki denetimine dayanan ve yeni-Stoacılıktan etkilenen Avrupa'nın medenileşme sürecinde, Ortaçağ boyunca gündelik hayatta kural olan aşırılık yerini yavaş yavaş ölçülülüğe, ılımlılığa bırakıyor; duygu ve dürtülere gem vurma, utanç ve suçluluk duygularının yaygınlaşması ve bu duyguların kişi yalnızken de varlığını koruması, yani davranışı kısıtlayan dışsal faktörlerin yerini yavaş yavaş içsel ahlaki düzenlemelere bırakması medenileşme sürecinin yapıtaşlarını oluşturuyordu. Bu süreçten bedenler de payını alıyor, bedenin kullanımında aşırılıktan zerafete yöneliş önce toplumun üst katmanları arasında yaygınlaşıyor, oradan da alt katmanlarına yayılıyordu. Onüçüncü ile ondokuzuncu yüzyıllar arasını kapsayan çalışmasında Elias sofra adabı, geğirmek, tükürmek, dışkı ve tuvalet ihtiyaçlarını gidermek gibi sıradan davranışların sürekli medenileşme diye tanımlanabilecek uzun dönemli bir evrimden geçtiğini söylüyor. Utanç eşiğinin tedrici ilerlemesiyle birçok davranışın etrafında tabular oluşturularak, sosyal hayattan dışlanıyor. Elias bu süreci sosyolojik bir olgu olarak inceliyor, medeniyetin Batı'da ortaya çıktığı şekliyle içkin bir üstünlük taşıdığını iddia etmiyor. Medenileşen kişi veya toplumların daha iyi veya kötü olduklarına dair bir değer yargısında bulunmuyor. Aynı şekilde kendi incelediği dönem öncesindeki top-

(*) Bu yazıya katkılarından dolayı Uğur Kömeçoğlu'na teşekkür ederim.

(**) İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

lumları da gayrı medeni olarak sınıflandırmıyor. Toplumsal ilişkileri sürekli ve sonsuz bir akış halinde kavramsallaştıran Elias, bu sürecin bir başlangıç veya bir bitiş noktasının bulunmadığını belirtiyor, ve savunduğu süreçsel sosyolojiye uygun olarak, medeniyetten ziyade medenileşme süreçlerinden bahsediyor.

Elias'ın Avrupa medenileşme süreçleri çözümlemesi aynı zamanda 'medeni bedenler' kuramını da içermektedir (Shilling, 1993). Batı toplumlarında 'medeni' ve 'biçimsiz' (*grotesque*) bedenler arasında bir ayrım yapılmakta, 'medeni beden' kavramı (Shilling, 1993), davranış ve görünüşü açısından toplumdaki hakim normlara uyan beden olarak kurgulanırken, 'biçimsiz beden' denetlenmesi zor, toplumsal ve ahlaki normlara, 'doğru' davranış kurallarına uymayan ve bu nedenle de 'hayvani' olarak algılanan beden olarak sunulmaktadır (Bakhtin, 1984).

Medeni beden toplumsallaşma, rasyonelleşme ve bireyselleşme süreçlerinden geçen bedendir (Shilling, 1993; 1997). Doğal işlevlerin gizli olarak yerine getirilmesi ve bedenin artık davranış kodlarını yansıtan bir merkez haline gelmesi bedenin toplumsallaşmasını tanımlarken, bedenin rasyonelleşmesi dürtü ve duyguların bilinçli olarak kontrol altında tutulmasını içermektedir. Medenileşme süreci bedenleri rasyonalize ettiği ölçüde kişiler bedenleri üzerinde daha fazla kontrol kapasitesine sahip olmakta, aynı zamanda bedenlerini kontrol etmeleri için daha fazla toplumsal baskı ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Bedenin rasyonelleşmesi hayatı daha güvenli hale getirirken aynı zamanda yeknesaklaştırmakta, daha az heyecan verici bir hale getirmektedir. Bu yönüyle Weber'in rasyonelleşme sürecini andırmaktadır (Shilling, 1993). Bu sürecin insanları demir kafese hapsetmesi gibi, kendini kontrol yetisinin kazanılması ve bedenin medenileşmesi hiç bir zaman 'acıdan tamamen arınmış bir süreç değildir, her zaman iz bırakır' (Elias, 1982: 202). Bedenlerin bireyselleşmesi ile kişiler kendilerini diğerlerinden ayrı ve farklı varlıklar olarak algılamaya başlarlar. Bedenler arasında mesafe yaratılmaya başlanıp, insan teni artık utanç kaynağı haline dönüşür. Beden ile benlik birbirlerinden farklı olarak algılanıp, beden benliği ihtiva eden bir kap işlevini görmeye başlar. Bu beden; sadece kendisini çevreleyen dünyayı değil, aynı zamanda duygu ve eğilimlerini, korku ve dürtülerini de nesneleştirir. Bu yolla onu rasyonel davranmaya iten kendine belirli bir mesafe alma ve benliğine sahip olma yetilerini kazanır (Taylor, 1989: 21). Bireyselleşmiş bedenin sosyal ve doğal ortamlarını ayıran sınırlar kalındır. Koku, çıplaklık, yakın temas gibi durumlara duyarlılık artar. Cinsellik toplumsal yaşamda görünürlüğünü kaybeder. Ortaçağda yabancıların, çocukların ve erişkinlerin aynı yatağı paylaşması doğal olarak algılanırken, yabancılarla uyumak kabul edilir davranış kodlarının dışına itilir, Elias'ın sözleriyle; 'yatak' ve 'beden' 'psikolojik tehlike bölgeleri' ne dönüşür (Elias, 1978: 168). Bedensel işlevler doğanın ritmine bağlı olmaktan çıkar, etraflarında tabular oluşturulur, toplumsal olarak düzenlenip özel alana hapsedilir.

Medeni beden, birbirlerine zıt özleri olduğu kabul edilen doğa/kültür kavram çifti arasındaki ikili karşıtlığın kültür kutbunda duran bedendir. Beden artık 'doğal' olarak davranmaz, aksine kişiler onu nasıl kullanacakları, yani belirli bir kültür ve topluma özgü 'beden teknikleri' (Mauss, 1973) konusunda uzmanlaşırlar. Yürümek, konuşmak gibi basit davranışlar bile eğitim, taklit ve toplumsal pratikler yoluyla biçimlenen davranışlar haline dönüşür. Bu bir anlamda hayvanın doğal dünyasından insanın kültürüne geçiştir. Bedenin medenileşmesi sürecinin en önemli özelliklerinden biri kişilerin varlıklarını hayvani olarak algıladıkları her türlü davranışın karşısında tanımlama çabasıdır. Medeni beden, hayvanların aksine, anlık hazlardan daha yüksek idealler için vazgeçebilen bedendir. Bu bağlamda, ahlak felsefesinde, tinsel veya entelektüel değerleri, kültürel bakımdan rafine olmayı hiç dikkate almadan, mutluluğun anlık duyumsal hazlardan meydana geldiğini savunan hazcı felsefelere, insan varlığını hayvanla veya domuzla bir tuttuğu için 'domuz felsefesi' (Cevizci, 1999: 266) denmesi bir rastlantı olmasa gerek.

Elias'ın çalışması belirli bir tarihî dönemi kapsıyor olsa da, daha ileriki dönemlerde Batı'da ortaya çıkan, bedenin değiştirilebilirliği ön kabulüne dayanan, bedeni bir proje olarak algılayan görüşün ardında yatan etmenleri anlamamızı sağlıyor; bedenin bir proje haline gelmesi onun görünüş, boyut, biçim ve hatta içeriğinin, sahibinin tasarımına uygun olarak yeniden şekillendirilebileceği fikrini içeriyor (Shilling, 1993). Proje haline gelen beden kişinin kimliğinin bir parçası haline dönüşüp, bu kimliğe uygun olarak yeniden inşa edilmeye çalışılıyor.

Güzel insanlar nerede?

Bugün Türkiye'de 'Siyah' ve 'Beyaz' Türk'ler arasında yapılan ayrım bir anlamda bu süreçten geçmiş ve geçmemiş insanlar arasında yapılan ayrımdır. 'Beyaz' Türklüğü Batılılaşmış, Avrupai yaşam tarzını benimsemiş, şehirli, eğitimli, özellikle üst ve üst-orta sınıflara ait kişiler temsil etmektedir. 'Beyaz Türk'ün ayırt edici nitelikleri arasında fiziki özellikler de oldukça önemli bir yer tutmakta yakışıklılık, gençlik, açık ten ve özellikle de bıyıksızlık ön plana çıkmaktadır. Doğululuğu, dolayısıyla taşralılığı ve gem vurulmamış güdüleri çağrıştıran esmerlik ise hayvanilikle ilişkilendirilmektedir. *Aktüel* dergisi 'Güzel insanlar nerede?' sorusunu sorduğu 'Beyaz Türkler eve sığındı' başlıklı yazısında 'Nüfusun azımsanmayacak bir bölümünü artık "siyah Türkler"in oluşturduğu İstanbul'da restoran, bar, gece kulübü ve diskolarda boy göstermeye başlayan yeni "esmer" çehre, gece hayatının eski "beyaz" yüzüne alışmış olanları yeni arayışlara itti' diyor. Mehmet Altan ise 1993 Doğru Yol Partisi Kongresi hakkındaki izlenimlerini şu sözlerle aktarıyor: 'Ter... İtiş-kakış... Alkış... Islık... Düzensizlik... Bağırma çağırma... Hamasi nutuklar... Sıcak... Esmer kafalar, pos bıyıklar... Doğrusu bir taşra panayırını anımsatan tüm bunlar, Türkiye'nin geleceğini taciz etmekte...'

(*Sabah*, 14 Haziran 1993, aktaran Kozanoğlu, 1995: 114). İstanbul sosyetesinin tanınmış isimlerinden biri ise 'Siyah Türkler' hakkında şu görüşü dile getiriyor: 'Benim acizane fikrim, yüzünün yarısı kara saçlarla, yarısı da kara bıyıklarla kaplı vatandaşlarımıza doğup büyüdükleri yerlerde iş imkanları sağlamak. Doğulu, Güneyli, Karadenizli işadamlarımız yatırımlarını artık İstanbul ve çevresinde yapacaklarına kendi memleketlerine yönelseler, ne bıyıklılar İstanbul'u ve diğer bir iki büyük şehrimizi istila eder ne de "kara bıyıklı" imajı kalır...' (*Alem*, 30 Haziran 1993, aktaran Kozanoğlu, 1995: 114).

Pierre Bourdieu'nün (Wacquant, 1989) 'kültürel sermaye' olarak adlandırdığı, iktidar sahiplerinin diğer grupların sahip olduğu değerlerden üstün gördükleri kültürel değerler birikimi 'Beyaz Türk' kategorisine dahil olabilmek için yeterli olmadığı gibi; 'sembolik sermaye' yani kişi ve grupların diğerlerinin nezdindeki yeri, de yeterli değildir. Beyazlaşmak, aklaşmak veya 'ak'lanmak için aynı zamanda 'fiziksel sermaye' de gereklidir. Belirli bir fiziksel sermaye, bu sermaye sahiplerinin aynı zamanda belirli özellikleri ve değerleri taşıdığına dair bir gösterge olarak algılanmaktadır. Makbul olan fiziksel sermayenin hangisi olduğu, hiç kuşkusuz, belirli beden şekillerini veya görünüşlerini değerli olarak tanımlama gücünü elinde tutan kesimler tarafından belirlenmektedir. Bu kesimleri Foucault'cu bir yaklaşımla bilgi-iktidar ilişkisi çerçevesinde inceleyen Frank Mort (1996), bilgi ve kültürel uzmanlıklarını satarak geçinen, gazeteciler, stilistler, fotoğrafçılar, modeller ve şehirli *flaneur*ler gibi kişilerden oluşan, bir grup metropollü girişimciyi 'kültür profesyonelleri' olarak tanımlıyor. Makbul olan fiziksel sermaye de, yaşam tarzı da bu kültür profesyonellerinin beğeni önderliğinde icat ediliyor. Örneğin Ertuğrul Özkök 'Türk Nesli Güzelleşiyor' (*Hürriyet*, 4 Kasım 1992, aktaran Bora, 1994: 18) başlıklı yazısında Güneydoğu'da bacağını kaybeden bir askerden söz ederken 'ince tel çerçeveli gözlükle rötuşlanan incecik yüzüyle yeni Türk gencinin değişen, çağdaşlaşan portresi'ne dikkat çekerken, veya dünya güreş şampiyonu Sabahattin Öztürk'ü 'Bıyıksız, iri, genç, modern. ... Bizim Sabahattinim'iz Garp'tan daha yakışıklı, daha modern, daha çağdaş' (*Hürriyet*, 29 Ağustos, 1993, aktaran Bora, 1994: 18) diye tasvir ederken, makbul fiziksel sermayenin ne olduğu konusunda bize önemli ipuçları vermektedir. 1990'larda kültürel profesyonellerin beğeni önderliğinde icat edilen makbul fiziksel sermaye bıyığı dışlıyor, buna bağlı olarak bir bıyıkları kesme kampanyası başlatılıyor, ve son yıllarda bıyık bırakan erkeklerin oranında bir düşüş yaşanıyor: 1993 yılında bıyık bırakan erkeklerin oranı yüzde 77 iken bu oran 1997'de yüzde 62.8'e düşüyor (PROFİL'97: 16). Bıyıklardan arındırılarak Türk erkeği medenileşmiş beden tasarımına daha fazla yaklaştırılmak isteniyor. Bıyık kendilerini medenileşmiş bedenin taşıyıcıları olarak gören kentli, eğitimli, orta ve üst sınıflar tarafından dürtülerine gem vurulmamış 'hayvani' erkekliğin sembolü olarak algılanıyor ve özellikle genç erkekler kendilerine böyle bir imaj istemediklerini vurguluyorlar (Yumul, 1999).

Medenileşme projesinin öznesi ve nesnesi

Aktüel dergisi (13 Mayıs 1992) 'Euro Türkler ve Milli Magandalar' başlıklı yazısında milli magandalar olarak tanıttığı kişileri bıyıklı esmer erkeklerden seçmekle kalmıyor, iki 'tür'e de örnek olarak hep erkekleri seçiyor. Toplumsal anlayışta 'Siyah Türkler'i çağrıştıran, 'maganda', 'zonta', 'kıro' gibi terimler neredeyse tamamen erkekleri betimliyor. 'Beyaz Türkler' gibi, 'Siyah Türkler'i de toplumsal imgelemde neredeyse tamamen erkekler temsil ediyor. Davranış biçimi, giyimi, zevkleri, fiziksel özellikleri, karşı cinse yaklaşım şekli, dürtüleri üzerinde sahip olduğu denetimin derecesi, duygularını ortaya koyuş şekli gibi ölçütlerle değerlendirilerek medeni/hayvani ekseninin hangi tarafına düşeceğine karar verilen genellikle erkeklerdir. Cumhuriyet'in kurucuları hem kadını hem de erkeği medenileştirme misyonunu yüklenmişlerdi. Ancak kadının bu konuda kaydedeceği gelişmenin büyük ölçüde erkeğin kadın için çizeceği yaşam stratejileriyle belirleneceği fikri toplumda yaygın olarak kabul görmüştür. Erkek bu sürece katılıp katılmamak konusunda özgür iradeye sahipmiş gibi algılanır ve sürecin dışında kalmakta diretenler geri kalmışlıkla, ve rejime sadakatsizlikle suçlanırlarken, aynı sürecin dışında kalan kadın, erkek egemen toplumun ve onun dayattığı ideolojinin kurbanı gibi görülmüştür. Yani erkek, akıl ve iradesiyle hayatına yön verme kapasitesine sahip birey olarak algılanırken, kadın bu kapasiteden yoksun 'birey-altı' varlık olarak kabul edilmiştir. Belki kadına haklarının erkekler tarafından verildiği bir düzende bu anlayışın oluşması kaçınılmazdı. Ancak bu durum sadece Türkiye'ye özgü değildir. Bu anlayış, moderniteyi rasyonel erkeğin vizyonu ve aktif katılımıyla ortaya çıkmış bir durum olarak gören, güçsüzlüğü ve duygusallığı ile ön plana çıkarttığı kadının ise, bu sürecin oluşmasında hatırı sayılır bir rolü veya aktif katılımı olabileceği fikrini yadsıyan Batılı tarih anlatılarını (Mills'den aktaran Felski, 1995: 67) çağrıştırmaktadır. Kandiyoti'nin (1997:109) şu saptaması da toplumdaki bu anlayışın bir yansımasıdır: "Cumhuriyetin modern erkeği topluluk içinde kolunda yüzü açık karısı ile boy gösterirken, kırsal kesimdeki biraderi kendisini kırk adım geriden takip eden peçeli karısı ve geleneksel kıyafetiyle (tercihan karısı yürürken kendisi eşek üstünde) çiziliyor ve sık sık da karikatürize ediliyordu".

Üretilen erkeklik ideallerinde bir çift değerlilik ve müphemlik göze çarpıyordu; bir yandan resmî görüş ve söylemde 'geleneksel erkeklik' ve 'kadının ezilmesi' hem kırsal değerler bağlamında ifade ediliyor, hem de 'medeniyet eksikliği' olarak algılanıyor, öte yandan popüler söylemde geleneksel erkeklik değerleri idealize ediliyordu (Kandiyoti, 1997: 109-10). Popüler söylem erkekliğin cinsellik yönünü de ön plana çıkarıyor, sömürgeci söylemin onu erotize ederek, kendi 'Öteki'si hakkında ürettiği söylemi, Türk erkeğinin cinsel yönden ne kadar güçlü ve çekici olduğunu sık sık tekrarlayarak üretiyordu. Gazeteler de bu söylemi Avrupalı kadınların Türk erkeklerine 'hayran kaldıkları' 'aşık oldukları' yönündeki haberlerle

pekiştiriyorlardı. Cinsel dürtülerine gem vurmamış 'hayvani' erkek resmi söylemde ayıplanırken, popüler söylem bunu erkeklik halinin doğal ve vazgeçilmez bir öğesi sayıyordu. Melodram türündeki Türk filmleri de çizdikleri erkek tiplemeleri ile bu çifte değerliliği yeniden üretiyor, bir yandan Batılılaşmış, tercihan İstanbullu, alafranga yaşam tarzını, giyimini benimsemiş, eğitimli erkekleri idealize ederken, öte yandan bu erkeklerin ataerkil değerlere sahip çıkan, karısı ve çocukları üzerinde belirli bir hakimiyet kuran, ailedeki kadınların namusunu korumayı kendisine görev edinmiş, şeref ve namusu uğruna şiddete başvurmaktan çekinmeyen, 'delikanlılık' vasıflarına sahip, gözü kara, geleneksel cinsiyete dayalı toplumsal işbölümünün normlarına uygun davranan, evinin ekmeğini kendisi kazanan, gerekirse taştan çıkaran ve karısının ev dışında çalışmasına karşı çıkan, aynı zamanda çapkın, özellikle evlenmeden önce birçok kadınla birlikte olmuş ancak evlendikten sonra tek-eşliliğe yönelmiş, 'eğlenilecek kadınla' 'evlenilecek kadın' arasındaki farkı iyi bilen erkekler olmasına da dikkat ediyorlardı. Bu iki boyuttan birinin eksikliği erkeği ideal erkek tanımının dışına itiyor; geleneksel maskülen normlar yönünden eksik bulunan erkekler 'hanımevladı', 'çıtkırıldım', 'züppe' gibi sıfatlarla küçümseniyor, medenileşme yönünden eksik bulunan erkekler ise 'ayı', 'eşek' gibi yakıştırmalar ve lakaplar yolu ile medenileşmiş beden kavramının dışına itilip hayvanileştiriliyorlardı. Bu melez, dış görünüşü ile 'uygar' ve 'Batılı' ancak içerik itibarı ile geleneksel erkeklik normlarından taviz vermeyen 'taşralı', 'Doğulu' erkek tipi, Aydınlanmanın idealize ettiği doğallıktan, duygusallıktan arınmış, rasyonel erkek tipine (Seidler, 1994) tıpatıp benzemiyordu. Ancak bu uyuşmazlık toplumun seçkin kesimleri tarafından kabul görüyor, aradaki fark ise Akdenizli olmanın verdiği, doğal, hatta arzu edilip, korunması gereken özellikler olarak tanımlanıyordu. Cumhuriyetin kadınlık ideali nasıl 'alaturkalık' ile 'iffetsizlik' arasında (Kadıoğlu, 1993) süregiden bir çelişkiyle donanmış ise aynı şekilde erkeklik ideali de çelişkili ve müphemdir. Bu ideal, erkeği modernlik ile geleneksellik ikilemi ile karşı karşıya bırakmakta Batılılık ile Doğululuk arasında bir yere oturtmaya çalışmaktadır. Erkeklik idealinin bu çift yönlülüğü hâlâ varlığını sürdürmektedir.

'Gayrı medeni bedenler' ya da 'ayaklar baş oldu'

> Türkiye Cumhuriyeti'nin bir numaralı ideolojisi nedir dense, belki bu: Doğululuğu hatırlatan köy hayatını, sanatını, mutfağını aşağılamak ve "köylü" sözcüğünü gazete köşelerinde birbirinin yüzüne en büyük hakaret olarak savurmak. İdeolojilerimizin hepsi gömülür bu gömülmez.
>
> Vivet Kanetti, 'Vur Denmişti, Öldür Değil' *Aktüel*

Medenilik şehirle, şehirlilikle özdeşleştirilen, bir anlamda kırsal kesimi ve hayatı dışlayan bir kavram. Bu ön kabulle hareket edildiğinde her büyük-ölçekli kırdan kente göç, medenileşme projesini tehdit eden bir durum olarak algılanıyor. Son yıllarda yaşanan büyük ölçekli göç ile birlikte, uzun süredir şehirliler tarafından

algılanan bu tehdit, her zamankinden daha yüksek sesle ifade edilmeye başlandı. Şehirlilik ile medenilik arasındaki ilişki yeni baştan ve çok daha güçlü olarak vurgulandı. Köyden kente göçenlerin medenileşme sürecine katılacaklarına dair beklentilerin gerçekleşmeyeceği inancı şehirliler arasında iyiden iyiye yaygınlaştı. 'Zonta', 'maganda', 'kıro' gibi sıfatlar artık sadece kentlerin kenar mahallelerinde gözden ırak yaşamakla yetinmeyip, şehrin merkezine de taşınan ve şehirlilerin kendileri hakkındaki değer yargılarını hiçe sayıp kendi hayat tarz ve beğenilerini de şehrin merkezine taşıyan her sınıftan insanı betimlemek için kullanılmaya başlandı. Medya, özellikle görsel medya, mizah dergilerinin öncülüğünde kullandığı imgeler aracılığıyla bu kesim hakkındaki kalıpyargıları yaratıp, yeniden ürettiler. Temsil (*representation*) yoluyla bu kesimlerin bedenleri yeniden inşa edilip "gerçek"miş gibi sunuldu. Çeşitli imgeler yoluyla yeniden kurulan bu beden medenileşmiş beden tasarımının tamamen dışında kurgulanan bir bedendi.

Bu beden Bakhtin'in (1984) biçimsiz (*grotesque)* bedenine uygun bir beden olarak kurgulandı. Duyumsal keyifleri, anlık hazları yaşamın tek amacı yapan bu beden medenileşme projesini olanaklı kılan öz denetimden yoksundu. İntizam ve disiplinle hiç bir ilişkisi yoktu. Her türlü toplumsal kurala karşı çıkıyor; hapşırma, geğirme, dışkılama gibi doğal işlevlerini yerine getirme şekilleriyle mükemmellik ve düzene dayalı her türlü iddia ve ideolojiye meydan okuyordu. Bakhtin'in deyimiyle ön plana çıkarılan 'alt katman'ıyla, 'baş'ının ürünü olan düzen ve ussallıkla savaşıyordu. Bu haliyle beden/zihin ikilemine dayanan Kartezyen mirası reddetmekle kalmıyor, bu ikili arasında kurulan hiyerarşik ilişkiyi de beden lehine tersine çeviriyordu. Görsel olarak temsil edildiğinde bu bedenin belirli bölgeleri hep ön plana çıkarılıyor, ve bu şekliyle biçimsiz beden tasarımına biraz daha yaklaştırılıyor; beden, sınırlarının, özellikle dış dünya ile doğrudan doğruya etkileşim içinde olan kısımlarının -ağız, burun, anus, cinsel organlar- yerine geçiyordu (Roderick'den aktaran Gardiner, 1998: 140). Biçimsiz beden kurmacasına uygun olarak (Gardiner, 1998: 140-1) bu bedenler açık, bitmemiş bedenler olarak karşımıza çıkıyor, materyal dünyayı asimile ederek, kendileri dışındaki varlık, nesne ve hayvanlarla karışıp, iç içe geçerek sınırlarını ihlal ediyorlardı: Hayvanlarla cinsel ilişki bu bedenlerin temsilinde önemli yer tutuyordu. Bu bedenlerin, medenileşmiş bedenlerin aksine, doğa ile ilişkileri kopmamıştı. Ya ormanda resmediliyorlar, ya da orman kaçkınları olarak şehirde iken ormandaki gibi davranıyorlardı. Medeni bir mekân olan şehiri, gayrı medeni bir mekân olan ormana benzetiyor, 'kirletiyorlardı'. Bu bedenlerin sahipleri medenileşme süreciyle başlayan beden ve onun işlevlerinden tiksinti duyma (Shilling, 1993: 155) aşamasına gelmemişlerdi: 'Bu dünyanın burun hapını yapıp', 'apış arasını karıştırıyorlardı'(Ardıç: 1989: 67). Bedeni kirli ve günahkâr bir cisim olarak algılayan Batı düşüncesinin dünya ile bedenler arasında inşa ettiği aşılamaz mesafeye, bedeni doğal ortamıyla bütünleştirerek meydan okuyorlardı. Medenileşme süreci ile bedenler arasında yaratılan mesafeden de paylarını

almamışlardı: 'Yolda, otobüste, durakta tuhaf bir şekilde itişip' (Ardıç, 1989:68); 'Auschwitz toplama kampına giden Yahudi vagonu gibi pislik içinde, üst üste, ter kokulu ve trahom yuvası belediye otobüslerinde elalemin karısının, kızının baldırını' sıkıştırıyorlardı (Ardıç, 1989:67). Kokuya karşı duyarlılık geliştirmemişlerdi 'Hala Türk'tüler, bıyıklıydılar, ter kokuluydular' (Ceyhun, 1992: 210).

Medeni beden aynı zamanda örtünmüş bedendir (Elias, 1978: 163-66). Çıplaklık, toplumsal kurallarla belirlenmiş durumlar dışında utanç kaynağıdır. Aynı zamanda gem vurulmamış bir cinselliği çağrıştırır. Bu yüzden bedenin stratejik bir biçimde örtünmesi gereklidir. Oysa medyanın temsil yoluyla kurguladığı beden 'açık' bir bedendir.[1] Açık göğüslerden kara kıllar fışkırır. Yazarlar ve karikatüristler tarafından yaratılan bir tip olan 'maganda' denince akla 'iri yapılı, kıllı, kaçınılmaz olarak bıyıklı, gömleğinin üstten üç-dört düğmesini açık bırakan, yere tükürüp sokakta gördüğü kadınlara kötü Türkçesiyle laf atan bir erkek geliyor. Elinde biraz para olanların göğüslerinde madalyon, parmaklarında yüzük, bileklerinde künye görmek olası' (Gürsoy, 1999). Geçtiğimiz yıl televizyonlarda gösterilen Audi marka arabanın reklamı yumurta topuklu ayakkabılarına basan, beyaz çorap giyinen, kıllı göğsünde altın zincir takan, tespihli yüzü gösterilmeyen bir erkeği 'Audi'de asla bulamayacağınız aksesuarlar' spotuyla veriyordu. Reklamın ayrımcılık yaptığı, dışlayıcı ve ırkçı olduğu yönündeki suçlamalara karşı, reklamı hazırlayan Marka Reklam Ajansı Başkanı, 'Siyah Türkler'den rahatsız olan 'Türk insanının "medeni kesiminin" hislerine tercüman olduğunu' vurguladığı reklamı şu sözlerle savunuyordu: 'Burada kıllar kötülenmiyor, köyden gelenler aşağılanmıyor, ya da etnik ayırımcılık yapılmıyor... Kıllar fizyolojiktir. Aksesuarlar ise bilinçli seçimlerdir, onların ne anlama geldiğini bilirsiniz' (aktaran Gürsoy, 1999). Beden süslemesi (kozmetik, koku, aksesuar, saç, bıyık vs.) de kişi ile sosyal beden arasındaki ilişkiye ait bir beden tekniğidir (Craik, 1994: bl.7). Batılı toplumlar genel olarak beden süslemesini bireyselliğin dışa vurumu olarak algılarken, Batı-dışı toplumlarda bireysel kimliğin yansıması olmaktan ziyade, grup kimliğinin bir parçası olarak yorumlanmakta, T. Turner'ın sözleriyle 'kültürel olarak standardize edilmiş örüntülerin ikinci bir sosyal ten olarak [eskisini ikame etmeden] yüklenmesini' (aktaran Craik, 1994: 154) içermektedir. Batılı toplumlarda beden süslemesi kamusal 'dış benliği' yansıtmak için 'iç benliği' gizlerken, Batı-dışı toplumlarda 'iç' ve 'dış' benlikler arasında bir karşıtlık değil bir süreklilik olduğu varsayılmaktadır (Strahtern'den aktaran Craik, 1994: 155). Bıyık, hacıyağı, altın zincir, tespih gibi beden

1 'Örtünme' ile 'açılma' Türk medenileştirme projesinde gerilimli bir ilişki içindedir. 'Örtünme' Türk modernleşmesi nezdinde medenileşmenin karşıtıdır. Bu yüzden örtünme belirli şekillerde olmalı, İslami, etnik sembolleri çağrıştırmamalıdır. Şanlıurfa, Siverek'de muhtar seçilen adayların şalvar ve potu giymemeleri, cumhuriyet rejimine yakışır giysilerle vatandaşın önüne çıkmaları konularında uyarılmaları bu konuda verilebilecek bir örnektir. (Bu örneğe Kenan Çayır dikkatimi çekti.) Aynı şekilde örtünme stratejik bir şekilde gerçekleştirilmeli, 'duruma uygun' örtünülmelidir, aksi takdirde 'uzun paçalı donuyla' denize giren 'gayrı medeni beden' kategorisine girer. Örtünme ile açılmanın medenileşme süreci bağlamındaki gergin ilişkiye Serdar Katipoğlu dikkatimi çekti.

süsleme teknikleri adı geçen reklamın açıkça ifade ettiği gibi belirli bir toplumsal kesimin içkin niteliklerinin göstereni (*signifier)* olarak algılanıyor. 'Dış' ve 'iç,' özel ve kamusal benlikler arasında bir karşıtlık olasılığı akla gelmeden vücut süslemesi, görünmeyen 'iç'in görünen dışavurumu olarak kabul ediliyor. Oysa, örneğin, daha 'medeni' bir imaja sahip olmak için bıyıklarından arınan birçok kişi bu davranışın büyük ölçüde dış görünüşle ilgili olduğunu, bıyık kesip, saç uzatmanın Türk erkeğini 'maço' yapan özelliklerinden arındırmayacağını, 'ne de olsa Osmanlı'nın torunları' olarak, 'maçoluğun kanlarında olduğunu' dile getirmekte, ve yeni Türk erkeğini, 'dış görünüşü ile Batılı ancak kafa yapısıyla Doğulu' olarak tanımlamaktadır (Yumul, 1999). Öte yandan reklamdaki kişinin yüzünün gösterilmemesi, sadece onun beden/zihin karşıtlığının beden tarafına düştüğünün bir göstergesi değil, aynı zamanda artık onun birey olarak algılanmaktan çıkarılıp, bir 'tür'ün örneği olarak görüldüğünün işareti. İmge avcısının asla erişemeyeceği tek av olan yüzün (Finkielkraut, 1995: 21) silinmesiyle beden bireyselliğinden tamamen arındırılır. Emmanuel Levinas'a göre yüz, 'Öteki'nin onun hakkındaki düşüncemizi aşarak kendini tanıtma biçimdir (aktaran Finkielkraut, 1995: 20). 'Öteki'ne karşı sorumluluğumuzu hatırlatır. 'İnsanın kendinden sıyrılma mucizesi' (aktaran Finkielkraut, 1995: 20) diye tanımladığı sosyal ilişkiye mecbur eden yüz ortadan kaldırıldığında, ona karşı olan sorumluluğumuz da ortadan kalkar, nefret, kayıtsızlık, duyarsızlık bir anlamda meşrulaşır; estetik etikten önce gelir.

İnsanlar ikiye ayrılır; Türkler de...

> 'İlginçtir ...[Avrupa ülkelerine] gönderdiğimiz okumuş görevlilerimizin de, artık en büyük övünç nedenleri, kendilerini kimsenin Türk'e benzetmemesi olmuştu. Olur olmaz, "Ayol..." diyorlardı. "Vallahi Türk'üm diyorum, yine de kimseyi Türk olduğuma inandıramıyorum. Hayır, siz Türk olamazsınız diyorlar başka bir şey demiyorlar..." diye övünüyorlardı genellikle.'
>
> Demirtaş Ceyhun, *Ah, Şu Biz "Kara Bıyıklı" Türkler*

> 'Söylemesi kolay değil ama Türklüğümden utanıyorum. Sözde halife Metin Kaplan ve müritleri ile aynı milleti paylaşmaktan duyduğum iğrenti ve hicap, son celsede doruk noktasına ulaştı.'
>
> Mine G. Kırıkanat, 'Abdeshane kültürü', *Milliyet*

Bir önceki bölümde bahsedilen diğer temsil şekillerinin de yaptığı gibi 'Siyah' ve 'Beyaz' Türkler arasında Laquer'in (aktaran Shilling, 1997: 77) deyimiyle, 'biyolojik kıyaslanamazlık' ilkesini varsayan, ve iki 'tür'ü de doğallaştırıp, sabitleyen, yukarıdaki alt başlığı *Aktüel* (13 Mayıs 1992) dergisinden ödünç aldım. Laquer'e göre bu ideolojinin temelinde, Aydınlanmacı düşüncenin evrensel insan tözü fikri ile çelişen kadın erkek eşitsizliğini meşrulaştırmak için, kadın bedeninin özcü bir yaklaşımla yeniden yorumlanması yatıyor. Biyolojik eşitsizlik kurgusu aynı zamanda sömürgeciliği ve ırkçılığı da meşru kılmak için kullanılan bir yöntem.

Batılılaşmayı hedef alan Türk modernleşme projesi, modernlik söyleminin merkezine Batı figürünü oturturken aynı zamanda kendi 'Öteki'sini kendi içinden yaratıyordu. Batılı kimliğin kurgulanan Doğulu kimlikle tezat içinde kurulması gibi, Türk modernleşme/Batılılaşma projesi de bir takım özellikler ve adetlerin toplamına indirgediği kendi 'Doğulu'sunu kurgulayarak onu oluşturmak istediği yeni kimlikten dışlıyor; toplumu 'geleneksel' ve 'modern' olarak ikiye ayırarak bir kesimini ötekileştiriyordu. Bu ötekileştirme 'Batı'nın 'Doğu'yu ötekileştirmesinden farklıydı, çünkü 'öteki olmanın olanaksızlığının reddi'ni içeriyordu (Sayyid, 1994: 270). Cemaatsel sınırlılığı ve yerelliği ile Doğululuğu çağrıştıran her şey insan özünün evrenselliğine meydan okuyan özellikler olarak algılanıp, utanç kaynağı haline dönüşüyor, bu durum kişinin kendisinden utanmasını da beraberinde getiriyordu. Kendinden utanma, hatta nefret etme, medeni topluma katılmanın ödenmesi gereken bedelleri olarak görülüyordu (Bauman, 1993: 131). Belki uzun süre Avrupalıların 'hiç Türke benzemiyorsunuz' yorumlarından duyulan haz, Doğululuğa/kendine karşı duyulan bu utançtan kaynaklanıyordu. Bu da Bauman'ın 'tutarsızlığın içselleştirilmesi' (1993: 128) olarak tanımladığı durumu doğuruyordu.

Utanç sadece bireyin medeni yaşam normlarına uygun yaşamasıyla kurtulunabilen bir duygu değildir. 'Gayrı medeni' damgasından kurtulmak için hayalî cemaatin diğer bireylerinin de bu davranış kodlarına uygun davranması gerekir ki kolektivite 'Öteki'likten sıyrılabilsin (Bauman, 1993: 131-2). Bugün 'medenileşmeden' 'Anadolu'nun bağrından kopup' Avrupa'ya giden Türkler'in 'gayrı medeni' davranış ve bedenleriyle Avrupa nezdinde Türklüğün imajını zedelediklerine dair şikayetlerin temelinde bu kolektif utanç duygusu yatmaktadır: 'elbette haksızlık bu. Çünkü ...[Avrupa'da] yaşayan Türklerin çoğunluğu, adam gibi adamlar. Ama ne yazık ki kurunun yanında yaş da yanıyor ve iyi Türkler de kötünün yarattığı düşmanlığın kurbanı oluyorlar, (Kırıkkanat, 2000). 'Medenileşme' yoluyla 'Öteki'leşmeden kurtulanacağı yolundaki beklentiler, evrensel kardeşlik, eşitlik gibi vaadler gerçekleşmez ve dışlanma devam eder ise suç dışlayanda değil dışlananda aranır (Bauman, 1993: 131-32). 'Şimdi söyleyeceklerim, bazılarını çok kızdıracak ama gerçek: Avrupa'da aşırı sağcı ve ırkçı partilerin yükselişe geçtiği tüm ülkeler, Türk göçmenlerin çoğunlukta olduğu yerler. Yani Haider'in Avusturya'daki, çıkışını büyük ölçüde bizim Türklerin varlığı ve toplumda yarattıkları 'isyan duygusuna borçluyuz' (Kırıkkanat, 2000).

Özellikle resmî söylem geleneksel gördüğü her şeyi medenileşme projesinden dışlarken, popüler söylem bu özellikleri yüceltiyor (Kandiyoti, 1998) ve ortaya değişik derecelerde melezleşmiş kişiler çıkıyordu. Yaratılmak istenen 'Batılı' özneye, Batılılığı ve Doğululuğu değişik derecelerde içeren çeşitli özne pozisyonları eklemleniyordu. Bu melezlik, Batılılığı 'saf', tüm Doğulu özelliklerinden arındırılmış bir özellik olarak algılayan entelektüel duruş tarafından ağır bir şekilde eleştiriliyordu. Burada eleştirilenler artık 'Siyah' Türkler'den ziyade 'Doğu ile Batı

arasında sıkışmış' ve bu sıkışmışlığın da farkında olmayan 'Beyaz' Türklerdir. Bu eleştirinin ardında yatan, modernliğin sabit sınırlar ile yaratmak istediği düzen düşüne duyulan özlem. Bauman'a göre modernite güçlü bir sınıflandırma ve kategorize etme dürtüsü tarafından yönlendirilmektedir. Tutarsızlık ile kararsızlık, 'bir nesneyi ya da olayı birden fazla kategoriye dahil etme olasılığı', endişe, gerilim ve toleranssızlık yaratmaktadır (1993:1). Oysa Türk modernleşmesi, melez bir modernleşmedir. 'Biçimlerin mevcut uygulamalarından ayrılıp, yeni uygulamalarda yeni biçimlerle yeniden kaynaşması' (Rowe ve Schelling'den aktaran, Pieterse, 1995: 45) olarak tanımlanan melezlik, önce Batılılaşmış/modern, sonra da geleneksel olarak tanımlanan kesimlerin belirgin bir özelliği olarak karşımıza çıkmakta, bu kesim merkeze taşındıkça, merkezi kendi özellikleri doğrultusunda yeni baştan melezleştirmektedir. 'Siyah' olarak adlandırılan kişiler ise 'Beyaz Türkler' hakkında kendi olumsuz imajlarını oluşturmakta, onları kendi kültüründen ve halkından kopuk, steril 'enteller' olarak adlandırmaktadırlar.

Karnaval

> Yalnız olmak artık olmamaktır.
> Tzvetan Todorov, *Genres in Discourse*
>
> Diyaloğun bittiği yerde herşey biter.
> Mikhail M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*

Elias'ın medeni bedenler kavramı, özellikle kamu alanında bedenlerin kontrolüne ilişkin önemli ipuçları verse de bedenin yüceltilmesi, direnişi gibi konularda suskun kalmaktadır. Elias'ın yaklaşımında 'denetleyen bilinç' ile 'denetlenen dürtüler' arasındaki gerilimli denge bedenin bir bölümünün diğer bölümlerine isyan etmesi, sürekli atrofi gibi sosyal işlevlerin yerine getirilmesini güçleştiren durumlar yaratmakta, tatminsizlik, bıkkınlık duygularına yol açmaktadır (1982: 202). Medenileşme süreci ile birlikte Elias'ın 'dikey salınımlar' olarak tanımladığı; korkudan sevince, hazdan pişmanlığa hızlı gidip gelişler, yerini 'yatay yarıklar' olarak adlandırdığı süper ego ile bilinçaltı -hatırlanmayan istek ve arzular- arasındaki gerilimli ilişkiye bırakmaktadır (1982: 242-3). Ani duygusal patlayışlara yer vermeyen medenileşmiş toplumlar duyguların düzenlenmiş bir biçimde kontrolden çıkmasına olanak tanımak için spor gibi, bedenin denetimli rahatlamasına izin veren aktivitelere yönelmektedir. Elias bunu medenileşme sürecinin doğal bir parçası olarak görmektedir.

Oysa denetleyen bilinç ile denetlenen dürtüler arasındaki gerilimli denge Bakhtin'in (1984) karnavalında[2] karşımıza çıkmamaktadır. Karnaval kahkahanın

2 Bakhtin, Rabelais konusundaki çalışmasında (1984) Ortaçağ ve Rönesans Avrupa'sındaki karnaval geleneğini yorumlamaktadır.

hakim olduğu popüler kültürün damıtılmış şeklidir. Bu kültür, ciddi, korkmuş ve korkutucu olan, hiç gülmeyen, gülmekten nefret eden, renksiz, yavan resmî kültürle taban tabana zıttır. Karnaval, değişim ve evrime karşı dogmatik ve düşmanca bir tavır takınan ve verili düzeni mutlaklaştırmaya çalışan resmî kültürün ciddiyetine meydan okur (1984: 160). Bu yüzden özgürleştiricidir. Karnaval diyalog ve katılımı yüceltir. İnsanları özgürleştirip, biraraya getirir, onları müşterek yaşama iştirak etmeye teşvik eder (Jung, 1998: 105). Karnavalın en önemli özelliği tutarsızlıktır. Toplumsal düzeni tersine çevirir. Kral rolündeki kişiye taç takılıp daha sonra çıkartılması, sembolik de olsa, kralın gücüne meydan okumaktır. Orada herkes eşittir: Karnaval 'kutsal ile kutsal olmayanı, yüksek ile alçağı, tinsel ile cismaniyi harmanlayarak' (Bakhtin, 1984: 285-6) mevcut hiyerarşik ilişkileri yıkar. Bu karşıt kutuplar arasındaki mesafeyi daraltmaya çalışarak kişiler arası ilişkilerin şeklini dönüştürmeye çalışır. Yüksek ve halk kültürlerini yeni baştan tanımlar, ve insan bedenin doğayla bağını yeniden kurar (Bakhtin, 1984: 123). Alçalma, adileşme, beden ve -tuvalet ihtiyacını giderme, çiftleşme de dahil olmak üzere- bedenin tüm işlevleri tutarsızlıkla bezenmiş karnaval deneyiminin unsurlarıdır. Bu tutarsızlığın bir parçası olan beden 'kapalı' veya mahrem değildir. Aleni ve dünyaya açık bir bedendir. Özerk ve bireyselleşmiş modern bedenin aksine kolektif bir varlıktır. Karnaval bu çarpıcı özellikleriyle zihin/beden, tin/madde, özne/nesne, ben/öteki karşıtlığını reddeder. Karnaval diyalojik bir paradigma ile bu bölünmelerin üstesinden gelmeye çalışır.

Diyalog tek taraflı konuşma değildir. Konuşan ile konuşulanın karşılıklı etkileşimi söz konusudur. Diyaloğu oluşturan esas unsur 'cevap'tır. Diyalojik iletişimde öncelik; etkin bir 'karşılıklı anlamanın zeminini hazırlayan' cevaba aittir. Cevapsız bir konuşma diyalog değildir, ancak monolog olabilir. Anlama ve cevap diyalektik bir iç içe geçişle birbirini biçimlendirir; biri olmadan öteki olamaz' (Jung, 1998:101). Bakhtin'in 'cevap' unsurunu ön plana çıkaran diyalojiklik ilkesi 'Öteki'ne karşı sorumluluğu da içermektedir. Bu yönüyle kişiye 'Öteki'ne karşı sorumluluğunu hatırlatan ve onu birlikte var olmaya çağıran Levinas'ın 'yüz' kavramını çağrıştırmaktadır.

Bugün Türkiye'de popüler kültürün egemenliğine karşı çıkış, bir anlamda yaygınlaşan tutarsız, sınır ve 'had' tanımayan, her türlü hiyerarşiyi altüst eden, farklılıkları ön plana çıkaran yönüyle, kamu sahasını homojen olarak algılayan resmî görüşe meydan okuyan 'karnaval tarzı' yaşama karşı çıkıştır. Söylem düzleminde birbirlerini tamamen dışlayan, konuşmakla yetinip cevabı duymayan 'sabit' duruşlar, gündelik yaşam düzleminde çeşitli şekillerde birbirlerine eklemlenmekte, bu da 'saf'lık iddia ve özlemlerine meydan okumaktadır. Karnaval tarzı yaşama yönelik tutumda bir aşk/nefret ilişkisi gözlenmekte; bu ilişkideki 'aşk'a medenileşmiş bedenin gerilimli yaşamından kaçış dürtüsü yol açmaktadır, ne de olsa karnaval, 'bedene hak ve dürtülerini iade eder' 'bastırılmış arzularımızı tatmin etmemizi sağlar' (Jung, 1998: 104).

KAYNAKÇA

Ardıç, E. (1989) *İslam Teksas'ta!... ve daha neler..., İzlenimler II*, Cep Kitapları, İstanbul.

Bakhtin, M. (1984) *Rabelais and his World*, Indiana University Press, Bloomington.

Bauman, Z. (1993) *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge.

Bora, T. (1994) "Türkiye'de Milliyetçilik Söylemleri: Melez Bir Dilin Kalın ve Düzensiz Lugatı", *Birikim*, Kasım.

Cevizci, A. (1999) *Paradigna Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma.

Ceyhun, D. (1992) *Ah, Şu Biz "Kara Bıyıklı" Türkler*, E yayınları, İstanbul.

Craik, J. (1994) *The Face of Fashion: Cultural Studies in Fashion*, Routledge, Londra.

Elias, N. (1978) *The Civilizing Process, Cilt I: The History of Manners*, New York, Pantheon Books.

Elias, N. (1982) *The Civilizing Process, Cilt II: State Formation and Civilization*, Oxford, Basil Blackwell.

Felski, R. (1995) *The Gender of Modernity*, Cambridge, Harvard University Press.

Finkielkraut, A. (1995), *Sevginin Bilgeliği*, (çev.) Ayşen Ekmekçi, İstanbul, Ayrıntı.

Gardiner, M. (1998) "The Incomparable Monster of Solipsism" Bell, M.M ve Gardiner, M. (der.) *Bakhtin and the Human Sciences* içinde, Sage, Londra.

Gürsoy, İ. "99 Model Maganda" *Gazete Pazar*, 14-21 Mart.

Jung, H. Y. (1998) "Bakhtin's Dialogical Body Politics", Bell, M.M. ve Gardiner, M. (der.) *Bakhtin and the Human Sciences* içinde, Sage, Londra.

Kadıoğlu, A. (1993) "(Alaturkalık ve İffetsizlik Arasında) Birey Olarak Kadın", *Görüş*, May: 58-62.

Kandiyoti, D. (1998) "Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Yeni Boyutlar", Bozdoğan, S. ve Kasaba, R. (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Kırıkkanat, M. G. (2000) "Abdeshane Kültürü", *Radikal*, 18 Şubat 2000.

Kozanoğlu, C. (1995) *Pop Çağı Ateşi*, İletişim, İstanbul.

Mauss, M. (1973) "Techniques of the Body", *Economy and Society*, 2, 70-88.

Mort, F. (1996) *Cultures of Consumption: Masculinities and Social Space in late Twentieth Century Britain*, Routledge, Londra.

Pieterse, J. N. (1995) "Globalisation as Hybridization", Featherstone, M. ve Robertson R. (der.) *Global Modernities* içinde, Sage, Londra.

PROFİL' 97 Türkiye, İstanbul, Piar Gallup.

Sayyid, B. (1994) "Sign O'Times: Kaffirs and Infidels Fighting the Ninth Crusade", Laclau, E. (der.) *The Making of Political Identities* içinde, Londra, Verso.

Seidler, J.V. (1995) *Unreasonable Men: Masculinity and Social Theory*, Routledge, Londra.

Shilling, C. (1993) *The Body and Social Theory*, Sage, Londra.

Taylor, C. (1989) *Sources of the Self: The Making of Political Identity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Wacquant, L. (1989) "Towards a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu", *Sociological Theory*, 7, 26-33.

Yumul, A. (1999) "Scenes of Masculinity from Turkey", *Zeitschrift für Türkeistudien*, 1.

Body as an unfinished project

The distinction made between 'White' and 'Black' Turks is discussed with respect to the concept of 'civilised bodies', a concept developed from Norbert Elias' *The Civilising Process*. The particular construction of civilised bodies, it is argued, has to do with the nature of the Kemalist project of Westernisation, which to quote Sayyid had to Orientalise in order to Westernise. That is, the 'Other' in opposition to whom identity is constructed had to be created from within, which led to what Bauman calls the 'internalization of ambivalence'.

The way the 'uncivilized body' is represented, it is argued, is reminiscient of Bakhtin's 'animalistic', 'grotesque' body which is opposed to severance from the material and bodily roots of the world and does not renounce the earthly. Bakhtin's dialogical principle is discussed with respect to dialogical body politics.

"Evde Taylorizm": Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında evişinin rasyonelleşmesi (1928-40)*

*Yael Navaro-Yaşın***

1930'lu ve 1940'lı yıllarda düzgün bulaşık yıkama, verimli temizlik ve uygun çocuk bakımı gibi ev işleri, "modern" bir ulus-devlet'in temellerini yaratmaya çalışan Türk milliyetçilerinin çok önemli bir ilgi alanını oluşturuyordu. Mutfak içerisinde mekânın rasyonel bir şekilde nasıl düzenleneceği, dikiş eşyalarının anlaşılabilir bir biçimde nasıl tertipleneceği, yemek pişirilirken hangi ölçülerin kullanılacağı ve çocukların ne vakit uyutulacağı hararetle tartışılan konu başlıklarıydı. Kadınlarla ilgili yayınlara katkıda bulunanlar, Türk kadınlarının icra ettiği ev kadınlığının niteliğini eleştirel bir sorgulamaya tabi tutuyorlardı. Eski kuşakların "iptidai" ve " ananevi" yöntemlerine karşı, yazarlar daha "fenni" ve "asri" ev işi yöntemleri haber veriyorlardı. Ev ekonomisi ders kitapları, ütü, dikiş ve çocuk bakımının "en iyi tek yolu"nu tavsiye ediyorlardı. Meslek okulu öğretmenleri mutfak işi için yeni bir "tanzim" ve "tasnif" tavsiye ediyorlardı. Bulaşık yıkamayla ilgili daha "rasyonel" metodlar popüler dergilerin ev kadınlarına ayrılan sayfalarında öneriliyordu.

1920'ler ve 1930'lar Türkiyesi'ndeki bu rasyonelleştirilmiş ev hamlesi aslında uluslararası daha "verimli" ev yapımı hareketi ile eş zamanlıydı. Frederick Winslow Taylor'un endüstriyel verimi katlamaya yönelik "zaman ve hareket" çalışmaları hararetle tartışılırken, ABD ve Avrupa'daki ev ekonomistleri fabrikada işe yarayan yöntemlerin evlerde de işe yarayacağını düşünmeye başladılar. Batılı ev mühendislerinin ev içi verimlilik üzerine yazdıklarını Cumhuriyetin ilk yıllarında Türkçe'ye çeviren yazarlar, Taylor'un prensiplerinin Türk hanelerine

---

(*) Yazar, bu projenin ortaya çıkışına ve olgunlaşmasına yön veren Brinkley Messick'e ve eleştirel katkıları için Zachary Lockman'a teşekkür eder. Bu makalede, John D. Kelley ve Rena Lederman'la yapılmış tartışmalardan da faydalanılmıştır.

(**) Cambridge Üniversitesi, Sosyal Antropoloji Bölümü.

uyarlanmasını tartışmaya başladılar.

"Fenni" ev kurma üzerine bu makalelerin yazıldığı zamanlarda (1928-40), Türkiye ulusal diriliş ve (milliyetçilerin anladığı şekliyle) "asrileşme" çabalarının doruk noktasındaydı. "Batılılaşma" Osmanlı İmparatorluğu'nda çok daha erken bir dönemde başlamıştı. 18. ve 19.yüzyıllar boyunca Avrupa'dan alınan yeniliklerle Osmanlı toplumsal kurumları yenilenmeye çalışıldı. Ancak 1923'te cumhuriyetin ilanıyla Mustafa Kemal Atatürk ve devleti daha kararlı bir şekilde Türkiye'nin Batılılaşma reformlarını yönetmeye başladı.

Ev, "asrileşecek" kültürel alanlar içinde merkezî bir yer tutuyordu. Aslında "asri" Türk hanesini ülküleştirmek, Türk milliyetçilerinin "asri" ulus-devlet tasarımlarını tamamlayıcı nitelikteydi.[1] Kendisinden önce gelen değişik ideolojik yönelimlere sahip birçok milliyetçi aydın gibi, Atatürk, Türk yaşam biçimlerinin, hanelerinin, ailelerinin ve kadınlarının "asrileşmesini" istediğini oldukça bilinçli bir şekilde konuşmalarıyla ilan etmişti. Böyle bir niyet taşıyan Atatürk ve devleti kadınlara yönelik birçok büyük reform gerçekleştirdi: kız çocuklarının eğitimi zorunlu kılındı, daha önce erkeklere ayrılmış olan birçok mesleğe kadınların da girmesi sağlandı, çok eşlilik yasaklandı, aile yasası değiştirildi (1926), peçe takılması kamusal alanda alay konusu edildi (1928) ve kadınlara oy kullanma hakkı verildi (1930-34).[2]

1928'de Kız Enstitüleri açıldı. Amaç Türk kızlarını ulusal değerlerle yetiştirmek ve onları ev işlerinde daha "verimli" hale getirmekti. Okullara verilen görev Türk evlerinin "asrileştirilmesine"ne dair ayrıntılı bir içerik taşıyordu: yaşam biçimlerinin, modanın, dekorasyonun, temizliğin, dikiş ve çocuk bakımının değiştirilmesi. O zamanlar Avrupalı ve Amerikalı ev mühendislerinin tahayyül ettiği "asri" hanelerde Taylor'un verimlilik kuralları merkezî bir rol oynuyordu. Türkiye Kız Enstitüsü idarecileri zamanın bu yabancı "modernite" tahayyülünü hemen benimsediler ve kültürel bir tercümeyle bunu Türkiye'nin ihtiyacı olarak algıladıkları şeyler üzerinde uyguladılar. Yirmili yılların ortalarında, bu enstitüler, Türkiye'de rasyonelleştirilmiş ev işini savunan kurumların en başında yer aldı.[3] Bu makalenin konusu, devletin, Kız Enstitüsü idarecilerinin, ev ekonomisi öğretmenlerinin ve ilk dönem Cumhuriyet Türkiyesi'nin kadın dergisi yazarlarının tahayyül ettiği şekliyle bu Taylorcu (asri) Cumhuriyet hanesidir.[4]

---

1 Ulus-devletlerin kuruluşunda muhayyilenin rolü için bkz. Anderson, 1991.

2 1920'lerde ve 1930'larda Atatürk'ün kadınlara yönelik yaptığı reformlar için bkz. Abadan-Unat, 1982; İnan, 1968; Taşkıran, 1976.

3 1928-1926 arasındaki dönem üzerine yoğunlaşmamın sebebi Kemalist dönemin önemli olduğuna dair inancım değil Amerikan kaynaklı yeni bir disiplinin o dönemde Kız Enstitüsü Ev Ekonomisi derslerinde tanıtılıyor olmasıdır.

4 Bu çalışmada, Kız Enstitüsü bünyesinde yayımlanmış olan ev ekonomisi ders kitaplarından, öğrenci yayınlarından ve yıllıklardan, kadın dergilerinden ve 1920'lerde ve 30'larda Türkiye'de ev ekonomisi eğitimi almış kadınlarla yaptığım görüşmelerden faydalandım. Her ne kadar inceledi-

Kurumlarda, dünya görüşlerinde ve ekonomide makro düzeyde görülen dönüşümleri çalışan Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye tarihçileri "modernleşmeyi" teleolojik olarak, ya verili bir aşama ya da "gerçekten gerçek" bir varlık olarak ele aldılar. Verilen cevaplar epey farklı da olsa, tarihsel araştırmayı ağırlıkla şekillendiren tek bir soru vardı: Türkiye, Avrupa kökenli (olduğu varsayılan) "modernleşme dönemi"ne nasıl girdi?[5] "Modernlik" kavramını fetişleştiren farklı Türkiye tarih yazımları, bu kurgunun anlamı üzerindeki kültürel çeşitliliği, ve bu anlam üzerine verilen yerel mücadeleleri görmezden geldi. "Asrileşmeyi" önceden belirlenmiş bir mantığı olan doğal tarihi bir süreç olarak yorumlayarak, bu literatür de modernizasyon teorisinden ayrılamamıştır.

Ancak "asrilik" kavramını doğallaştıranlar yalnızca Osmanlı İmparatorluğu tarihçileri değildi. Postmodern teorilerin çoğu da benzeri fetişleştirmelere müsaade etmiştir. "Disiplin" ve "düzen"in 18. ve 19. yüzyıl Avrupa toplumsal kurumlarında yükselişini anlatan ünlü eserlerinde Michel Foucault "modernliğe" yeni bir yorum getirmiştir. Bu yoruma göre modernlik yeni bir söylem ve değişen iktidar mekânizmaları için toplumsal bir sahadır (Foucault, 1979). Foucault'nun Jeremy Bentham'ın panoptikonu üzerine yaptığı çalışma, sosyal bilimcileri "düzen" kavramının merkezde olduğu bir modernlik kategorisi tahayyül etmeye teşvik etti.[6] Bu düşünce çizgisi doğrultusunda, Batılı olmayan ülkelerin öğrencileri, sömürgeci koşullarda görülen panoptikon ve bunun disiplinli düzeninin çeşitlemelerini aramaya başladılar. Örneğin, 19. yüzyılın sömürgeleştirilmiş Mısır'ında "düzen"in ve "disiplin"in yayılışını çalışan Timothy Mitchell, bu tip düzenlemeye dayalı anlayışın sömürgeci niteliklerini göstermiştir (Mitchell, 1988). Mitchell'ın çalışması böylesi disiplin edici bir "modernliğin" başka bir biçimini anlamayı amaçlıyordu. Ancak Mitchell, Avrupa disiplinlerinin alıcısı olan Mısırlıların failliğine, karşı çıkışlarına ve bu disiplinlerle olan diyaloglarına çok az önem verdi. Bunun sonucunda da yaptığı çalışma modernizasyon teorisinin bazı varsayımlarını yeniden üretti. Ancak "düzen"in kendilerine yabancı olan tekniklerine maruz kalan insanlar kendilerine öğretilen yeni hareket, eylem ve varoluş biçimlerini tamamen içselleştirmezler. Bu gibi yeni söylemleri itirazsız bir şekilde özümsemek yerine, sömürgeleştirilmiş halk, neyin kabul

---

ğim metinlerin sadece küçük bir kısmı Taylorism'den açıkça bahsetse de, tamamı ev işlerini yapmanın en "verimli", en "bilimsel" ve "en iyi tek" yolu ile ilgileniyor. Alıntı yaptığım tüm kaynaklar 1928 sonrasına aittir. Bu, dil devrimi ile Arap harflerinden Latin harflerine geçiş ile bağlantılı belirgin bir kopuş anlamına gelmemelidir. Hane rasyonelliğine yönelik tartışmalar Cumhuriyet'ten önceki dönemlere dayanıyor. Osmanlıca yazılmış bir ev-ekonomisi ansiklopedisine örnek olarak bkz. İzzet, Mehmet, *Rehber-i Umur-u Beytiye.* 19. ve 20. yüzyılda çıkmış diğer kadın dergilerinin yanı sıra bir kadın gazetesi olan *Hanımlara Mahsus Gazete* (İstanbul, 1895-1908) de bazı sayılarını ev verimliliği konularına ayırmıştır. Bu makalede incelediğim diyaloglar, evin daha geniş bir Osmanlı-Türk tarihinin sadece bir alt-bölümü olarak anlaşılmalıdır.

5 Örneğin bkz. Lewis, 1961; Berkes, 1964; Keyder, 1987; İslamoğlu-İnan, 1987.

6 Örnek olarak bkz. Harvey, 1989.

edileceği, nasıl tepki gösterileceği ve nelerin reddedileceği konusundaki diyaloglara aktif bir şekilde katılırlar. "Diyalog" bağlamında, Mikhail Bakhtin'in tarih fikrine göre, Avrupa'dan gelen "şeyler" sürekli olarak yeniden şekillenir ve yeniden tanımlanır.[7] Bunun ötesinde, sömürgeleştirilmiş ulusların çoğunun Avrupalılarla karşılaşmadan önce kendilerine özgü "rasyonellik", "disiplin" ve "düzen" fikirleri vardı. "Düzensizlik" onların doğal hali değildi. Mısır ve Türkiye gibi yerlerde yerli kültürler "disiplin" biçimlerine fazlasıyla aşinaydı. Ortadoğu'da, basmakalıp bir şekilde "modernizasyon" dönemi diye adlandırılan dönemden (örneğin on dokuzuncu yüzyıl) önce Arap ve Osmanlı orduları, kurumları ve bürokrasileri farklı "düzen" biçimleri denemişler ve yerleştirmişlerdir. Böylece "dönüşüm" Foucault'nun "söylemsel kopuş" fikrindeki gibi ani ve süreksiz olmamış, aksine eski "düzenli" kültürel yaşam biçimleri ile daha çok süreklilik ve kaynaşma göstermiştir.

Lisa Rofel'in, 1978-79 ekonomi reformlarından sonra Çin'deki ipek fabrikalarında yürütülen bilimsel yönetime dair yakın zamanda yaptığı çalışma, yabancı disiplin tekniklerinin benimsenmesi sürecinde görülen kültürel kaynaşmaları inceliyor. Post-modernizmin (özcü) "modernlik" kurgularının mükemmel bir eleştirisini yapan Rofel, Çin'deki kültürel bağlamın özelliklerini ortaya çıkarır. Bu bağlamda, işçilerin eski kültürel mekân mantığına dair hatıralarının, Batılı biçimlerin kolayca taklit edilmesini nasıl engellediği görülmekteydi (Rofel, 1992: 93-114). Bu etnografik makalede de, Türk kadınlarının yirminci yüzyılın başlarında ev işleriyle ilgili girdikleri diyaloğun analizi üzerinden "modern"in kurgulanışındaki kültürel çeşitliliğe dikkat çekmek istiyorum.[8] Hane "rasyonalizmi" kavramlaştırmalarına vurgu yaparak Rofel gibi ben de analitik "modernlik" kategorisini eleştirmeyi amaçlıyorum. "Modernliği", Türkiye'nin ancak giriş yapabildiği, Aydınlanma Avrupası'nın ise ulaştığı doğal bir aşama olarak görmek yerine onu, Türk milliyetçilerinin ve diğerlerinin kültürel olarak (ve böylece de farklı biçimlerde) tahayyül ettikleri tarihsel bir kurgu olarak ele alacağım.

Türk evlerinin nasıl "modern"leşmiş olarak düşünüldüğünü sorgulayacağım. Ev düzenlenmesi ve aşçılık, dikiş ve bulaşık yıkama gibi ev işleri için yeni olan, tavsiye edilmiş teknikleri inceleyerek Kemalist milliyetçiliğin çoğu orta sınıf olan geniş bir kadın kitlesini nasıl etkilemeyi amaçladığını göstereceğim. "Daha düzenli" evleri savunan Kız Enstitüleri, Avrupa hane Taylorizmini yeniden üretmek yerine, o zamanlar Türkiye'ye nüfuz etmiş genel "rasyonalite", "verimlilik" ve "düzen" söylemleri hakkında belli sektörlere yönelik canlı diyalogların yer alabileceği verimli alanlar yaratıyorlardı. İşte, hane Taylorizmi üzerine Avrupa

7 Bkz. Bakhtin, 1986 ve Bakhtin, 1981

8 Bu makale, Mitchell'in ve Rofel'in çalışmalarının bir adım ilerisinde, toplumsal cinsiyet ve beden disiplini çalışmalarını da içerir.

söylemlerinin övüldüğü, eleştirildiği ve yeniden biçimlendiği bu canlı ilişki ortamına dikkat çekmek istiyorum.[9]

Frederick Winslow Taylor ve "en iyi tek yol"

1880'lerde makine araçlarının artması ve geniş ölçekli üretimin yaygınlaşması 19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa ve ABD'de rasyonalizasyona yeni bir hız kazandırdı. Dönemin endüstri mühendislerine göre verimliliği, üretkenliği ve daha az israf etmesiyle makine, bir insan potansiyeli imgesini temsil ediyordu (Doray, 1988). Philadelphia'lı bir endüstri mühendisi olan Frederick Winslow Taylor (1856-1915) makineyi "ideal" insanın modeli olarak gören ilk kişilerdendir. 1880'de yönettiği Midvale Çelik Şirketi'ni "bilimsel yönetim" ve "zaman ve hareket çalışmaları" diye adlandırdığı çalışmalarıyla tanıştırdı. Endüstriyel yönetimi bir "bilim" olarak algılayan Taylor'un zamanla ilgili çalışmaları her endüstriyel görevi yerine getirmenin "tek bir en iyi", "en verimli" yolunun olduğunu iddia ediyordu (Gilbreth ve Carey, 1948: 113-114).

Taylor'a göre eski fabrika sisteminde işveren işi işçilere bırakıyordu. Hakim olan, tahmin esasına dayalı kurallardı ve işlerin yerine getirilmesi işçilerin yeteneklerine ve o anki hayal güçlerine kalmıştı (Taylor, 1914: 62-63). İşçiler kendi aletlerini kullanıyor ve işlerini kendi bildikleri şekilde yapıyorlardı. Taylor'a göre bu sistem fabrikanın genel üretkenliğini düşürüyordu. Pratik kurallar yerine işler bilimsel, rasyonel bir biçimde yapılırsa, fabrikanın üretkenliği kat kat artacaktı. Bunun ışığında, Taylor "zaman ve hareket" çalışmalarının temel prensiplerini belirledi:

> 1. Her işçinin işini yaparken kullandığı temel işlem ve hareketler dizisini ve bu işleri yaparken kullandığı aletleri tam olarak tespit et.
> 2. Kronometreli bir saat kullanarak her bir temel hareket için ne kadar zaman gerektiğini belirle ve sonra her iş için en hızlı olan yolu seç.
> 3. Hatalı, yavaş ve gereksiz tüm hareketleri ele.
> 4. Tüm gereksiz hareketlerden kurtulduktan sonra, en hızlı ve en iyi hareketlerle en iyi aletleri bir dizi içinde topla.
> Bu en iyi metod standartlaşır ve öyle kalır (*age.* :117-118).

9 Bir çok Türk sosyal bilimci, erken Türkiye Cumhuriyeti'nde gerçekleştirilmiş, kadınların konumunu etkileyen makro-düzey siyasi dönüşümleri anlamamıza katkıda bulunmuştur. Kemalist paradigma içerisinden yazılmış eserler için bkz. Taşkıran, İnan ve Abadan-Unat; Kemalist duruşa karşı son dönem feminist çalışmalar için bkz. Arat (1989), Toprak (1982) ve Kandiyoti (1987); Türkiye'de toplumsal cinsiyet üzerine sosyalist-feminist teori için bkz. Tekeli (1982) ve Tekeli (1988). Yeni yayınlanmış kitapları *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility 1880-1940*'da (Cambridge, 1991), Alan Duben ve Cem Behar, İstanbul'da, ulusal dönüşüm dönemi sırasında Avrupai tarzların ev hayatında ne gibi ayrıntılarda görüldüğünü inceliyorlar. Benim çalışmam da, kadınların gündelik hayatlarındaki ayrıntılı dönüşüme verdiği önem açısından onların çalışmasına benziyor. Ancak, benim vurguladığım nokta sadece ev hayatının "Batılı" tarzlarının yayılması değil, "modernlik" denilen olgunun bu özel şekli üzerinde verilen mücadelelerdir.

1910'da Frank ve Lillian Gilbreth "mikrohareket çalışması" olarak adlandırdıkları daha gelişmiş bir teknoloji üzerinde çalışarak Taylor'un verimlilik tekniklerine katkıda bulundular. Bu yeni çalışmada işler daha da küçük parçalara ayrılıyordu (Gilbreth ve Gilbreth, 1916: 119-120). Daha sonra yine Gilbrethler tarafından "yorgunluk çalışması" ile de dinlenmeye ayrılan zamandan tasarruf edilmesi planlanıyordu.

Bilimsel yönetimin prensipleri ve metodlarının "her türlü insan aktivitesinde", sanayi örgütlenmelerinden "evlerimizin yönetimine" kadar her alanda uygulanabileceği söyleniyordu (*age.*: 7-8). Gilbrethlerin çocuklarının yazdığı otobiyografik roman olan *Cheaper by the Dozen*'da, aslında Frank ve Lillian Gilbreth'in zaman ve hareket çalışmalarını evlerinde de uygulamaya çalıştıkları gösteriliyor.

> Evde işe yarayan yöntemin fabrikada da işe yarayacağına ve fabrikada işe yarayanın evde de yarayacağına inanıyorlardı (Gilbreth ve Carey, 1948: 37).

Fabrika ile ev arasında denklik olduğunu öne süren tartışmalar sürerken Amerikalı kadınlar "ev ekonomisi" bilimini geliştirmeye başladılar. "Geleneksel ev işi metodları onlara giderek rahatsız edici bir biçimde gelişigüzel gözükmeye başladı" (Shapiro, 1986:4). Taylor ve Gilbreth'in işaret ettiği gibi eğer endüstriyel işleri yapmak için "en iyi tek bir yol" varsa, ev işlerini yapmanın da rasyonel bir yolu olmalıydı.

Profesyonel bir psikoloji eğitimi almış olan Lillian Gilbreth, ailesinin sahip olduğu fabrikada uygulanan "zaman ve hareket" tekniklerini eve uyarladı. Eve uyarlanan bilimsel yönetim önce "ev kurucusunun şu anki işlerini dikkatlice gözden geçirerek, işin her bölümünü inceleyecek ve böylece hangi aşamaların elenebileceğine karar verecek ve zamandan kazanacaktı".[10] Ev işlerinde verimlilik çalışmalarının önde gelen isimlerinden biri de Christine Frederick idi. Ona göre, bilimin eve sokulmasıyla kadınlar daha önce sahip olmadıkları bir "özgürlük" kazanmışlardı. Frederick şöyle bir sonuç çıkarıyordu: "Eğer kadınlar verimlilik çalışmalarını evlerine uygularlarsa ev işi kadınların sahip olabileceği en parlak kariyere dönüşecektir" (Frederick, 1913: 100-101). Böylece, "özel" alan, Taylorizmin daha geniş kapsamlı politik söyleminden tecrit edilmemiş oluyordu. Tam aksine, yeni verimlilik söylemi "ev" ve unsurlarını yeniden yapılandırmak, yeniden anlamlandırmak anlamına geliyordu.

1927 Mart-Nisan'ında Lillian Gilbreth, Columbia Universitesi Teachers' College'de ev yapımı üzerine bu gibi konuların tartışıldığı bir konferans yönetti. Konferans hakkındaki bir raporda şöyle deniyordu:

---

10 Bkz. Bureau of Publications of the Teacher's College at Columbia University, *Homemaking as a Center for Research. Report of the Teachers' College Conferences on Homemaking,* 1927: 11.

> Evin modern anlamı nerdeyse sıfat olan "evcil" kadar radikal bir değişikliğe uğramıştır. Evin ne olması gerektiği ya da evin ne olarak yapılabileceği önemli sorulardır (*Öğretmenler Okulu Raporu*: 4).

Görüldüğü gibi, Taylorizm söylemi fabrika işçilerini makineleştirmeyle yetinmedi, kadınların yaşamında da reformlar yapmaya çalıştı.

"Amerikalı Taylorizm mühendisleri metodlarını 'evrensel ölçekte' ve herhangi bir coğrafi yerleşimde uygulanabilecek şekilde tasarladılar."[11] Birinci Dünya Savaşı'ndan kısa bir süre sonra bilimsel yönetim fikri Avrupa'da ciddi bir ilerleme kaydetti.[12] Taylor'un prensipleri Weimar Almanyası'nda ve Fransa'da, hem fabrikalarında hem de evlerinde Taylorcu metodları uygulamaya başlayan sanayicileri ve politikacıları büyüledi.[13] Çıkışından fazla bir süre geçmeden Taylor'un metodları sömürge ve yarı sömürge ülkelerde de yayılmaya başladı. Tahayyül edilen "modern" için makineleşme yeni bir işaret oldu. Bu ulusların yönetici sınıfları sömürgeci efendileriyle rekabet edebilmek için Taylor'un "rasyonel" metodlarını benimsemeye başladılar (Ellul, 1964: 118).

Erken cumhuriyet dönemi Türkiyesi bilimsel yönetim tekniklerini ilk alanlardan biri oldu. Türk devlet ve iş adamları, bağımsızlığın yeni kazanıldığı savaş sonrası Türkiyesi'nde en çok Taylorizmin bilimsel yöntemlerinin zenginlik getirici olduğunu düşünüyorlardı. Verimlilik, zayiatın düşmesi ve üretkenlik yeni devletin en temel prensiplerini oluşturdular. Ancak Taylorizm yalnızca Türk fabrikalarına girmekle kalmadı, evlere de girdi.

1927'de Türk eğitimini denetlemesi ve içinde bulunduğu hal üzerine bir rapor hazırlaması için Türkiye'ye davet edilen John Dewey gibi Batılı eğitim uzmanlarının tavsiyeleri üzerine Türk Milli Eğitim Bakanlığı tarafından Kız Enstitüleri açıldı (1928-29). Enstitülerin kuruluş amacı genç kadınları "ileri bir aile müessesesinin içinde bir anne olarak yetiştirmekti".[14] "Düzen", "rasyonalite" ve "disiplin" gibi fikirlerin orta gelir düzeyli Türk hanelerine girmesinde bu enstitüler merkezî bir rol oynayacaktı. 1940'a gelindiğinde İstanbul'dan Diyarbakır'a 32 şehirde 35 kız enstitüsü, Türk kadınlarını hem "ulusal kültür"e uygun hem de ev işlerini yapmada "bilimsel" yöntemlere göre eğitmekteydi. Bu şehir merkezli okulları tamamlayıcı olarak da 59 kasabada amacı "Yetişkin kadınlarımıza ileri bir ev ve cemiyet hayatının metodlarını, bilgilerini öğretmek"[15] olan 65 ta-

---

11 Copley, 1923. Copley, Taylor'ın resmî biyograficisi idi.

12 Milletler Cemiyeti, Uluslararası Çalışma Örgütü (1927) *International Economic Conference: Scientific Management in Europe*, Cenevre.

13 Weimar Almanyası'nda Taylorizm'in eve ve fabrikaya uyarlanmasına yönelik çalışmalar için bkz. Nolan (1990). Fransa'da bilimsel yönetimin yayılmasına yönelik çalışmalar için bkz. Drury (1922).

14 Bkz. Onay, 1938: 8.

15 Kız Enstitüleri ve Sanat Okulları Sergisi: 8.

ne Akşam Kız Sanat Okulu açılmıştı. 150 Köy Kadını Gezici Kursunun düzenlediği "ilerici" hane yönetimi seminerleri ile bu prensipler taşraya da taşınmıştı. Toplam olarak, bu teknik okullara 1923-24 öğretim yılında katılan kadın sayısı 505 iken, 1940-41 öğretim yılında bu sayı 16.500'e çıkmıştı.[16]

Evde aklı kullanmak

Kız Enstitüleri oldukça açık bir biçimde ev Taylorizminin propagandasını yaptılar. Ünlü bir enstitü öğretmeni olan Süheyla Arel *Taylorisme* (1936) başlıklı bir kitap yayınladı. Kendi deyişiyle bu kitap ev kadınlarına "evini maddeten ve dolayisile manen mes'ud edebilmesi için bilinmesi lazım gelen fenni bilgiler" sunan bir kılavuzdu (Arel, 1936:3). Kitap, Taylorizmin bir tanımıyla ve tarihçesiyle başlıyordu. Arel, "Taylorisme demek; usulle çalışarak az zamanda çok iş meydana çıkarmak demektir"diyordu (*age*):

> 'Emerson' ve 'Taylor' isminde iki İngiliz alimi fabrikalara ve hatta mağazalara girdiler, iş başındaki adamları müşahede altına aldılar, onların hareketlerini etüt ettiler ve nihayet uzun bir incelemeden sonra işçilerin ne için yok yere vakit sarfettiklerini keşfettiler ve iş esnasındaki yanlış hareketleri meydana çıkardılar. Bu tetbik ve müşahedelerin neticesinde muhtelif işlere ait az zamanda çok iş meydana çıkarma usullerini tesbit ettiler (*age*: 4).

"Bilimsel yönetimin" kökenlerini böylece anlattıktan sonra, Arel bu yönetimin uygulamalarını evle ilişkilendirmeye başladı:

> O sıralarda İngiltere'de 'Christine Frederich' ismindeki kadın da bu, Taylorisme yani metodla çalışarak az zamanda çok iş çıkarma sistemini ev işlerine tatbik etti (*age*).

(Aslında yazarların hepsi Amerikalı, Taylorizm de bir Amerikan icadı iken Arel'in Emerson, Taylor ve Frederick'i İngiliz olarak düşünmesi ilginçtir. Bu, 1920 ve 30'lar Türkiyesi'nde "Batı"dan bir şeyler alınmasının Avrupa'dan özellikle de Fransa ve İngiltere'den "birşeyler" benimsenmesi anlamına geldiğini gösterebilir. Türklerin imgeleminde "Batı" ya da "modern"in inşa edilmesinde ABD henüz merkezî bir rol oynamıyordu.) Arel, "Fabrika ve atelyelerde işçilere en iyi usulleri telkin etmek veya öğretmek için bir sınıf salahiyettar kimseler bulunur, evde ise bu işi görecek sahibi salahiyet kimse ancak ev kadınıdır" (*age*: 8) diyordu. Böylece, şu sonuca varıyordu: "Bir kadında idareci fikri ne kadar kuvvetli olursa, işi o nispette kolaylaşır" (*age*: 7).

Ancak Taylorizmi ve "rasyonelleştirilmiş ev işini" tartışanlar ve bunlarla ilgili çeviriler yapanlar yalnızca ünlü enstitü öğretmenleri değildi. Bu yeni rasyonali-

16 Bu istatistikler, Erken Cumhuriyet'in Eğitim Bakanlığı'nın teknik eğitim raprolarından alınmıştır. Bkz. *Kız Teknik Öğretim* (1945), 9-54 ve *T. C.* Maarif Vekilliği (1941) *Teknik Öğretim Hakkında Rapor.*

te söylemi hakkında süregiden diyalogda enstitü öğrencileri de aktif bir biçimde yer alıyorlardı. 1930'ların ortasında İzmir Cumhuriyet Kız Enstitüsü'nde öğrenci olan İncila Yar, 1936 okul yıllığında "Modern Hane Yönetimi: Evde Taylorizm" başlıklı bir makale yayınladı. Kaynak olarak *L'Organisation Menagere* adlı Fransızca bir metni kullanan İncila şöyle yazıyordu:

> Taylorizm prensipleri bu gün bir ilim haline giren ev idaresinde çok ehemmiyetli bir yer tutmaktadır. . . . Bu prensiplerin memleketimizde de kullanılmasını temenni ederim. Ve ümit ederim ki artık bizim ev kadınlarımız da islerinin karşısında şaşırmayacaklar, onları kafalarını işleterek başaracaklardır (Yar, 1935-36: 40,42).

Türk kızlarına ev işlerinde "akıllarını kullanmayı" öğretmek enstitülerdeki ev ekonomisi derslerinin başlıca amacıydı. Enstitü yıllığına katkıda bulunan başka bir genç yazar, Nezihe esefle "dünün kadını"nın . . . "Kafasız, kuş beyinli, dar ufuklu" olduğunu yazıyordu (Nezihe, 1935-36: 12). Epey farklı bir yolla İncila da "modern Türk kadını"na "Şimdiye kadar Endüstride kullanılan iş verimi esaslarını, kadın evinde zekası ile tatbik etmelidir" tavsiyesinde bulunuyordu (Yar, 1935-36: 41). Nezihe, "geleneksel" evlerin aksine, "modern ev "zekaların mezarı değildir" vurgusunu yapıyordu (Nezihe, 1935-36: 13).

"Aklın" kullanılmasını önerirken enstitü öğretmenleri ve öğrencileri gündelik faaliyetlerin yerine getirilmesinde "bilimsel" bir yol öngörüyorlardı. Kızların teknik eğitimi üzerine yazılmış bir hükümet belgesine göre Akşam Kız Sanat Okulları : "Evlenmiş, çoluğa çocuğa karışmış yetişkin kadınlara, evlerini daha pratik ve ileri bir teknikle idare edebilmelerini, çocuklarını 'fenni' bir bakımla büyütebilmelerini sağlamayı" amaçlamaktadır (Kız Teknik Öğretim). Ancak çocuk bakımında yalnızca şehirli kadınlar yeniden eğitilmeyecekti. Aynı hükümet belgesi "büyük çoğunluğu köylü olan vatandaşlarımızın da bu eğitim ve öğretimi sağlayan teşkilattan geniş ölçüde faydalandırmanın lüzumuna şüphe yoktur"diyordu (*age.)*. "Köy kadınları gezici kursları, köylü kadınlara ve kızlara temizliği, çocuğa sıhhi ve fenni bir şekilde bakmayı, basit, ucuz fakat güzel bir şekilde giyinmeyi; kocasını, çocuklarını giydirmeyi, evini iyi şekilde idare etmeyi ve tertiplemeyi öğretmek ve onları fena alışkanlıklardan kurtarmak görevini üzerine almıştır" (*age.*).

Daha "bilimsel" ev yapımı "en iyi tek yol"un standartlaştırılmasını gerektiriyordu. Bir Kız Enstitüsü yayını şöyle diyordu:

> Bugünkü ileri cemiyetin bütün işleri gibi ev işleri de, artık annelerden gelişi güzel öğrenilmeyecek kadar mütekamil bir hale gelmiş; elbise, çamaşır, nakış, şapka gibi bütün kadın eşyalarının meydana getirilmesi, artık geniş bir bilgi ve teknik işi olmuştur (*Kız Enstitüleri ve Sanat Okulları Sergisi*: 32).

Kız Enstitüleri işte bu (yeni) ev yapımı "tekniğini" Türk kadınları arasında yerleştirmek istiyordu. İncila Yar, Gilbrethler'in tuğla dizimi gibi endüstriyel bir

işle ilgili yaptıkları zaman ve hareket çalışması deneyine dikkat çekiyor. "Bir duvar amelesini tetkik edelim" diye başladığı yazısında şunları yazıyordu:

> Bir duvar amelesini tetkik edelim; duvar örmek için yerden bir tuğla alıyor ve duvara koyuyor. Fakat her tuğla alışında eğilip doğruldukça –mesela kendisinin 80 kilo ağırlığında olduğunu farz edersek- 80 kiloluk bir yükü duvarın yüksekliğine kaldırmak mecburiyetinde kalıyor. Bu amelenin yanına münasip yükseklikte bir masa koyar, ve tuğlaları onun üzerinde bulundurursak, işçinin evvelce saatte 120 tuğla dizerken, simdi 350 tane dizebildiğini görürüz.[17]

İncila, "Aynı usul evde de tatbik edilir. En ufak bir şeyin yerini değiştirmekle ev kadını yaptığı işin verimini artırabilir" diyordu (Yar, 1935-36: 40). Akıllarında bu "zaman ve hareket" metodları olan kız enstitüleri, Türk kadınlarını verimlilik hakkında eğitmeye, onların hane üretkenliğini artırmaya çalıştılar. Yine İncila "Kadın bu işleri yaparken amele gibi (Normal randıman) esaslarından istifade etmeli" diyordu (*age.*). Buna göre ev işlerinde artık pratik kurallar işe yaramayacaktı. Bundan sonra işler fabrikadaki bir montaj hattında olduğu gibi önceden programlanmalı ve bir düzene sokulmalıydılar. Gündelik her faaliyet için uygun olan bir zaman ve verimli hareket birimi tespit edilecekti.

Sarmısak demetleri yerine kalori cetvelleri

"Ev" çok önemliydi. "Ev"in ne olduğu ve "ev"in ne olması gerektiği, üzerinde tartışılan, ihtilaflı bir konuydu. "Bugünkü ve Eski Kadın" başlıklı makalesi ile Enstitüsünün ödülünü kazanan Aliye Temuçin "diğer bütün yeniliklere temel olabilecek, yurdu her sahada, bilhassa ekonomi alanında yükseltebilecek ancak evdir" diyordu (Temuçin, 1936-37: 17). Bir zaman tünelinde gezindiği bu yaratıcı makalesinde, yazar "eski Osmanlı ev"ini alaycı bir tavırla şöyle tarif ediyordu:

> Solda bir ocak; köşede mangal; kutular, torbalar, bir yarım çuval un; duvarda sarmısak soğan dizileri, elekler, leğenler, tavanda asılı sepetler; hasılı burası bana mutfaktan ziyade bir köy bakkaliyesi hissini veriyordu. Yemek odasına geçtik, yerde birkaç minderin ortasında düzülmüş bir tepsi vardı, boğazlarına peşkir sokulmuş iki çocuk bir sahandan yemek avuçluyorlardı. Bizi görünce kalktılar, iyi terbiye görmüş olduklarını gösterir bir tavırla ellerimizi tutup yağlı ağızlarile 'şap' diye öptüler (*age.*: 19).

Aliye evin bu apaçık ortada olan "düzensizliğini" çok yakında görülecek olan "cumhuriyetçi Türk evi"nin "düzen"i ile karşılaştırır. Hayalinde ulusal lider Atatürk'ün birbirine eklenen reformlarını temsil eden zaman tünelinde yolculuğuna devam eden Aliye "yeni Türk evi"ne ulaşır:

---

17 Yar (1935-36) 40. Duvar döşemede mikro-harekete dair orijinal çalışmalar için bkz. Gilbreth (1909).

> Mutfaklarımızın duvarlarında sarmısak dizileri yerine gündelik gıda maddeleri ve kalori cedvelleri, aylık bütçe levhaları göreceğiz. Evlerimizde iyi yetiştirilmiş çocuklar ve bütün bilgisini evinin idaresi için kullanan, ekonomi ve tutuma dikkat eden kadınlar bulacağız (*age.*:51).

Aliye'nin imgeleminde "yeni Türk evi", "eski Osmanlı evi"nden keskin bir biçimde ayrışır. İzmir Kız Enstitüsü öğrencilerinden Rukiye Bayraktutan mezuniyetinden önce yazdığı şiirde şöyle diyordu:

> Bu bilgi kaynağından yıllarca alınca hız,
> Yetişemez bizlere göklerde uçan yıldız.
> Yurtta nurlu bir şafak bizimle belirecek,
> Ev hayatı yepyeni bir düzene girecek (Bayraktutan, 1936-37).

Kız enstitüsü idarecilerinin Taylorcuların "en iyi tek yol"unu titizce uygulamak istedikleri ev işleri şunlardı: bulaşık yıkama, yemek pişirme, dikiş dikme ve çocuk bakımı. Ev işlerinde genel bir "verimlilik" yakalayabilmek için öncelikle evsel mekân ve zaman da "Taylorlaştırılmalıydı".

Doğru bir biçimde düzenlenmiş mutfak

Mekân ve onun düzenlenmesi Taylorcu mühendislerin en önemli ilgi alanlarından birini oluşturuyordu. *Fatigue Study*'de (1916) Frank ve Lillian Gilbreth şöyle yazıyordu:

> Çok kalabalık bir iş ortamında çalışmak çok fazla yorgunluğa sebep olur. Ancak çok az sayıda işçi ya da yönetici bunun farkına varır. Burada alışkanlık devreye girer, ve düzen alışkanlığı iş ortamının düzenli koşullara sahip olmasını gerektirir (Gilbreth ve Gilbreth, 1916: 88).

Endüstriyel verimlilikte işyerindeki "düzen" hayati bir unsurdu. Ev verimliliği hareketinde önemli bir isim olan Christine Frederick, Taylorculardan aldığı fikirlerle evde "aletlerin kötü yerleşimi"nin zaman ve hareket kaybına yol açacağını yazıyordu (Frederick, 1913: 38).

Kız Enstitülerindeki ev ekonomisi dersi için hazırladıkları ders kitabında benzer bir konumda olan Pakize ve Nazım İçsel "herşey yerli yerine (münasip) konmalıdır" diyorlardı. İçsel "Lüzum görüldükçe yerinden alınan birşeyi kullandıktan sonra başka tarafa bırakmak ev içinde karışıklığa mucip olur"diye yazıyordu.[18] Ev ekonomisi dersi öğretmenleri öğrencilerine mutfakta mekânın doğru dağılımı üzerine dersler verdiler. "Verimlilik" yine ana konuydu. Aletler öyle bir yerleştirilmeliydi ki zaman ve enerji kaybı olmamalıydı. İzmir Kız Enstitüsünden bir öğrenci şöyle diyordu: "Bir aletin yerini değiştirerek,

18 İçsel (1934-35). Eğitim Bakanlığı'nın 6. Haziran 1927'de verdiği bir kararla, bu metin, dördüncü sınıflar için standart ev ekonomisi ders kitabı olarak kabul edilmiştir.

> Ev kadını yaptığı işin verimini artırabilir. . . . Eğer kadın tabağı yıkayıp tam karşısında duran bir rafa koyarsa yanlış hareketleri yapmayıp işinin verimini artırmış olur (Yar, 1935-36: 40).

Makaleye, uygun ve uygunsuz bir biçimde düzenlenmiş mutfakların el ile çizilmiş örneklerinin bir karşılaştırması eklenmişti. Öğrenci yazar İncila Yar bir Fransız kitabını referens göstermişti, ancak mutfak çizimleri Christine Frederick'in *The New Housekeeping* (1913) kitabındaki mutfak çizimlerinin aynısıydı. İlk olarak Frederick'in tasarladığı şekliyle "doğru bir biçimde düzenlenmiş mutfakta başlıca aletler kullandıkları işlerlerle uyum içinde oldukları yerlere yerleştirilmeliydiler" (Frederick, 1913: 59). Pratik konuşmak gerekirse, mutfak mekânı, standartlaştırılmış bir "yemek hazırlama işlemiyle uyum içinde olmalıydı" (*age.*: 96). Montaj hattındaki belli aşamalara eşlik edecek şekilde düzenlenmiş fabrikada olduğu gibi mutfakta da aletler kullanımlarına göre gruplanmalı ve yerleştirilmeliydi (*age.*: 251-252). Frederick iki sürecin tüm mutfak işinde baskın bir yeri olduğunu düşünüyordu: yemeğin hazırlanması ve sonrasındaki temizlik:

> Mutfak işlerinde görülen bu derece verimsizliğin neredeyse tek sebebi bu iki işlemin ve özellikle her işleme ait malzemenin ayrı tutulamamasıdır (*age.*: 48).

İncila Yar'ın da eliyle çizdiği Frederick'in "model" mutfağında, mutfak mekânının, karmaşayı, enerji kaybını, fazla hareketi önlemek amacıyla bölmelere ayrıldığı görülebilir. "Yanlış tanzim edilmiş mutfakta" ev kadını "karmaşık bir işlemler zinciri içerisinde" yemeği hazırlarken, "doğru tanzim edilmiş mutfakta" yemek "sade bir işlemler zinciri" içerisinde hazırlanıyordu (*age.*) İkinci yolla hem zaman hem enerji kazanılıyordu. İncila'nın iddiasına göre bu iki mutfak tablosu "Ufak bir tanzim hatası yüzünden ne kadar lüzumsuz zahmete katlandığımızı gösterir" (Yar, 1935-36: 40).

İncila'nın elle çizilmiş mutfak örnekleri arasında, Frederick'in "yanlış düzenlenmiş mutfağını", evrensel bir mutfak "düzeni" ile karşılaştırmak amacıyla "düzensizlik" başlığı altında toplaması ilginçtir. Başka bir deyişle, İncila'nın çizdiği "yanlış düzenlenmiş mutfak", onun kendi zamanında Türk orta sınıf evlerinde gözlemlediklerinin bir gösterisi değildi. Aslında bu, Frederick'in (Batılı) "düzensizlik" kurgusunun yeniden üretimi idi. Sonuç olarak, Türk ev ekonomisi öğrencileri evrensel "düzen"e ulaşmadan önce Batılı "düzensizlik"i öğrenmek zorundaydılar.

Vakit cetveli

Taylorizmin diğer bir ana prensibi işleri doğru bir sırayla ve doğru zamanda yapmaktır. "Zaman ve hareket çalışması"nda ilk adım bir işi daha küçük parçalara ayırmak ya da yapılacak işlerin bir listesini çıkarmaktı. İkinci adım, her bir parça işe bir zaman birimi tahsis etmekti (Drury: 77-78). Yeni verimlilik söylemi-

nin ana araçlarından birisi vakit cetvelleri idi. Taylorcu metod, endüstriyel faaliyetleri programlamak ve gerçekleştirmek için grafikler, zaman tarifeleri ya da cetveller kullanıyordu. İşlerin doğru bir sırayla ve en az vakitte tamamlanmasını sağlamak amacıyla bunlar çizilip işçilere dağıtılıyordu. Taylor'un prensiplerine göre insan bedenlerini onların en etkin "kullanım"ları ile birleştirmenin en iyi yolu çizelgelerdi. Vakit cetvelleri, "karmaşa", "kendiliğindenlik" ve "çeşitlilik" yerine "düzen" ve "verimlilik"i geçiriyordu. İşleri parçalara ayırıp, onları planlayarak insan bedenlerini makineler gibi programlamayı amaçlıyorlardı.

Taylorcu mühendislerin kullandığı tarifeleme ve zamanlama metodlarının aynısı yüzyılın başında Amerikalı ev ekonomistleri tarafından da kullanılmaya başlandı. Zaman tarifeleri fabrikada verimliliği artırıyorsa, aynı sonuca evlerde de ulaşılabilinirdi. Lillian Gilbreth şöyle yazıyordu:

> Sanayide "Ne Zaman"ın daima iki yönü vardır: 'Takvimde Ne zaman' ve 'Sıralamada Ne Zaman'. Birisi bir işin ne zaman yapılması gerektiğine diğeri ise bu işin hangi süreçlerden ve işlemlerden önce ve hangilerinden sonra yapılması gerektiğine karar verir. Ve bu tabirler ve fikirler ev için de aynı derecede geçerli ve ilginçtir (Gilbreth, 1927: 68).

Yine aynı şekilde, Christine Frederick ev kuracak olanlara ev işleriyle ilgili günlük ve haftalık çizelgeler çıkarılmasını tavsiye ediyordu:

> Çizelgemi hazırlamaya, önce her gün yapmam gereken işleri daha sonra haftada bir yapılması gereken işleri düşünerek başladım. Daha sonra, bulaşıkları yıkamanın, odaların günlük temizliğinin, ekmek pişirmenin, çamaşırı asmanın, kek pişirmenin ve açıkçası tüm ev işlerinin ne kadar sürdüğünü ölçtüm. Ara vermeden, her işi yapmanın ne kadar zaman aldığını belirledikten sonra, hem günlük hem de haftalık bir çizelge çıkardım (Frederick, 1913: 85).

Erken dönem Türkiye Cumhuriyeti'nde, Kız Enstitüleri "programlama"yı ev "verimliliğini" artırmada hayati bir metod olarak benimsediler. Süheyla Altunç'un Kız Enstitülerinin ev ekonomisi derslerinde ders kitabı olarak okutulan *Ev İdaresi* adlı kitabında bir bölüm, ev işlerinin yapımında vaktin günlere, haftalara ve aylara göre "istismali" ile ilgili idi. Bir vakit cetvelini savunan Altunç şunları yazıyordu:

> İyi idare edilen bir ev demek, her ihtiyacı zamanında görülen ev demektir. Bu da; ancak muhtelif iş günlerini evvelden tesbit etmekle kaimdir (Altunç, 1936: 62).

Bu zaman tanziminde, yemek yapma, alışveriş, bulaşık yıkama, süpürme ve toz alma gibi bazı işlerin her gün "tekerrürü" mecburi idi. Çamaşır ve ütü gibi diğer işler haftada sadece bir kez yapılabilirdi. Öte yandan duvar boyaması ve halı yıkaması gibi işler yılda bir defa yapılabilirdi. Altunç tavsiyelerine şehirli kadınlar için hazırladığı bir günlük programı da eklemişti: "İyi bir ev kadını kışın saat yedide, yazın altıda kalkmış bulunur. Evvela yüzünü yıkar, başını tarar, ço-

cuklarının tuvaletini yapar, bilahare pencereleri acar, odaları havalandırır. . . . Yataklar havalanmakta iken kahvaltıyı hazırlar" (*age.*: 62-63).

Kız enstitüsü yıllıklarında üç tane vakit cetveli vardı. *İzmir Cumhuriyet Kız Lisesi Yıllığı* (1935-6), mezun olan öğrencileri için günlük, haftalık, aylık çalışma planları öneriyordu. Saat 6.00, kalkmak için uygun olan vakitti. Ev kadını kalktıktan sonra yatak odalarını havalandırmalı, biraz egzersiz yapmalı ve giyinmeliydi. 6:40'ta çocuklar uyandırılmalı ve kahvaltı hazırlanmalıydı. Çocuklar saat 7:20'de okula gönderilecekti. Bebek de saat 7:40'ta yıkanacak, giydirilecek ve emzirilecekti. Saat sekizden dokuza kadar odalar temizlenecek, elbiseler fırçalanacaktı. Saat dokuz-on arası çamaşır zamanıydı, sonra da alışverişe gidilecekti. Günün diğer işleri aynen bu şekilde dakika dakika programlanmıştı. Yorgunluğun üstesinden gelmek için gerekli olan istirahat vakitleri de belirtilmişti. Haftalık ve aylık işler için de benzeri bir zaman ve sorumluluk çizelgesi çıkartılmıştı. Örneğin çamaşır iki haftada bir Salı günleri sabah 9:30'dan öğleden sonra dörde kadar sürecekti. Ütü de iki haftada bir Çarşamba günleri öğleden sonra 2.30-6.30 arası yapılacaktı.[19] Artık Türk kadınlarının işlerini rasgele yapmaları istenmiyordu. İşlerin sırası kendi kişisel tercihlerine göre olmayacaktı. Her işin "münasip" bir zamanı vardı. Ev kadını işlerini artık belirlenmiş zaman tarifesine uygun bir şekilde yapıyordu.

Nimet Hanım bana "anneme çok şeyler öğrettim" diyor.

> ...Örneğin kıyafetleri ütülediğimiz zamanlarda. İlk olarak ne ütülenmelidir? En zor olan parçalar ilk başta ütülenmeli, sona ise kolaylar bırakılmalıdır çünkü sonlara doğru yorulursunuz. Bir gömlek, bir erkek gömleği mesela. Annem ütülemeye yakadan başlardı, bense kollardan. Ama bunun uygun bir usulü vardır: önce önkısmı, sonra arkası, iki yanı, kolları ve en sonunda yakası. Bu ayrıntıları bize okulda öğrettiler.

1930'ların Kız enstitülerinde öğrencilik yapmış diğer kızlar gibi Nimet Hanım da okulda öğrendiklerini eve taşımıştı. Birçok kız annelerinin eski evişi metodlarına karşı çıkmışlar ve bu, anneler için çoğunlukla can sıkıcı bir durum olmuştu.

Lavabonun yüksekliği

Gilbrethlerin tuğla dizimi üzerine yaptıkları hareket çalışması deneyi Taylorcu söylemin "verimlilik modeli" haline geldi. Tuğla dizicinin yanına bir masa konması ve bu masanın işçinin boyuna göre ayarlanmasının, tuğla dizme işini daha "verimli" hale getirdiği kanıtlandı. Bu "model" Amerikalı ev ekonomistleri tarafından hemen benimsendi. Eğer endüstriyel çalışma yüzeyleri için "münasip" bir yükseklik varsa, evdeki çalışma yüzeyleri için de "münasip" bir yükseklik be-

19 Bkz. *İzmir Cumhuriyet Kız Enstitüsü Yıllığı* (1935-36) içerisindeki zaman çizelgeleri.

lirlenebilirdi. Christine Frederick şöyle diyor: "Evdeki tüm çalışma yüzeylerinde kollardaki zorlanmayı en aza indirecek en iyi tek bir yükseklik vardır" (Frederick, 1913: 26). Başka bir deyişle, her kadının kendi boyuna uygun olan "münasip" bir yükseklik belirlenebilirdi.[20]

Bu "hareket çalışması" tekniğinin en iyi uygulanabileceği yerlerden birisi mutfak lavabosu idi. Cumhuriyetin ilk yıllarında çıkan popüler dergi, *Muhit* 1.57 cm boyundaki kadınlar için "münasip" lavabo yüksekliğini yerden 88 cm olarak belirlemişti.[21] Bu aile dergisinde yayınlanmış "Bulaşıkların Yıkanması" ile ilgili makale, çalışma yüzeylerinin "münasip" şekilde ayarlanmasıyla ev işlerinin "angaryalığının" epeyce azaltılabileceğini söylüyordu.

Muhit dergisi *Ladies Home Journal, Good Housekeeping, Child Life* ve *Woman's Home Companion* gibi Amerikan dergilerinden çeviriler yapıyor, ya da bazı makaleleri Türkiye'ye uyarlıyordu.[22] *Muhit*'in alıntı yaptığı bu dergiler Christine Frederick ve diğer Amerikalı ev ekonomistlerinin makalelerinin yayınlandığı dergilerdi.[23] Aslında, Frederick *The New Housekeeping: Efficiency Studies in Home Managemet* başlıklı çalışmasını ilk kez 1912 güzünde *Ladies Home Journal*'de dizi halinde yayınladı (Giedion: 520-21).

Kız Enstitülerinin ders kitapları bulaşık yıkama meselesine epey yer ayırıyorlardı. "Bulaşıkları nasıl yıkamalıyız?" başlıklı bir bölümde Süheyla Altunç geleceğin ev kadınlarına yıkamaya başlamadan önce bulaşıklarını iki ana kategoriye ayırmalarını tavsiye ediyordu: "ağza götürülen kaplar (örneğin, fincanlar, bardaklar, çatallar ve kaşıklar gibi) ve "diğer kaplar" (bıçaklar, çorba ve tatlı kaseleri, büyük tabaklar, tavalar, kaplar vb). Altunç bu sınıflamanın bulaşık yıkamayı kolaylaştıracağını belirtiyordu (Altunç, 1936: 61). Bulaşıkları sınıflara ayırdıktan sonra Altunç gümüşlerin yıkanmasına dair genel bilgiler vermeye başlar:

> Cinsi ne olursa olsun evvela kabın dış ve içindeki büyük kirler, bir gazete kâğıdı veya bir kaba kâğıtla alınır. Sonra, karbonatlı sıcak sabunlu su ile yıkanır ve çalkalandıktan sonra iyice kurulanarak kendilerine mahsus hususi toz veya mayilerle parlatılır (*age.*).

Bu genel bilgiler Frederick'in "standart bulaşık yıkama tatbikatına" çok benzemektedir. Frederick bulaşık yıkamayı adım adım anlatıyordu:

> Tüm süreci dikkatlice üç işleme ayırdım: kazıma ve yığma, yıkama, kurulama ve serme... (Frederick, 1913: 28-29).

---

20 Bkz. Frederick (1913), 26-7 içerisinde farklı boylardaki kadınlara uygun lavabo yüksekliğini belirten çizelge.

21 Bkz. 1929 "Bulaşık Yıkamak", *Muhit*, 14, Kanunuevvel, s. 1114.

22 Editörlerin, bu Amerikan kadın dergilerine teşekkürlerinin yer aldığı *Muhit*'in (1929-1930) arka sayfalarına bakınız.

23 Bkz. Giedion, *Mechanization*, 520-1'deki alıntılar.

O halde bulaşıkların yıkanması da bir üretim hattındaki gibi adım adım olacaktı.

Yemek tarifleri

20. yüzyılın başlarında Türkiye'de olduğu gibi Avrupa ve ABD'de de yemek yapma ev ekonomisinin en önemli meselelerinden biriydi. Eğer mutfağın düzenlenmesinde, ev işlerinin programlanmasında ve bulaşık yıkamada "en iyi tek bir yol" varsa aynı şey yemek pişirmek için de geçerliydi. Yüzyılın başında Amerikalı ev ekonomistleri ve aşçılık uzmanları "bilimin yasaları"nı ve "verimliliği" Amerikan mutfağına uygulamaya başladılar. Böylece "bilimsel aşçılık denen mutfak reformu hareketiyle açıkça Amerikan yemeğini modernleştirmeyi ve ehlileştirmeyi amaçladılar".[24] Yiyecek değerleri sınıflara ayrıldı ve yemek tarifleri standartlaştırıldı. Amerikan ev ekonomistleri yemek pişirmeden "kimya", mutfaktan da "laboratuvar" diye bahsetmeye başladılar.[25] Mutfakta, standart ölçüler kullanılmaya başlandı.[26] Kadınlar artık yemek yaparken ölçü kaşık ve fincanları kullanacaklardı. Kalori cetvelleri, standart tarifler ve ölçüm araçları " duygusal ve cahilce yöntemlerin kullanıldığı anne mutfağını bilim çağına taşıyacaktı" (Shapiro, 1912: 9). Ev ekonomistleri "Amerikalıların yeme adetlerinde reform yapabilirsek, Amerikan halkı üzerinde de reform yapabiliriz" diye düşünüyordu (*age.*: 5). "İleri" aşçılık diye bilinen kavramın bir benzeri kadın dergilerinde ve Türkiye'deki Kız Enstitülerinin yemek kitaplarında da görüldü. Bir kız enstitüsü öğrencisine göre "Bilgili bir kadın için mutfağı en mükemmel bir kimya laboratuvarıdır" (Nezihe: 13). Ünlü bir Türk aşçısı olan K. Öner de yine aynı mantıkla *Modern Aşçılık: Dondurma ve Tatlılar* (1941) başlıklı kitabının önsözünde "yeme ve içme adetlerini medenileştirmeyen toplumlar, ilerleme yolunda kendilerine bir yer edinemezler" diyordu. Aynı aşçı yiyecek felsefesini daha da açarak şöyle yazıyordu:

> Kendi yemeklerimizin de bir zevki, bize hoş gelen bir lezzeti olabilir. Fakat hıfzısıhha kaideleri karşısında bunlar mevkilerini birer birer kaybedip durduğu gibi şekil tertip ve takdimi itibarile de iptidai varlığını muhafaza ederek bir çok tabaklarımız adeta artık yemek manzarasını hatırlatmakda devam ediyor. Halbuki mümkün iken iyi yemesini bilmiyenlerin başka bir şeyi bilebileceklerine inanmak da o kadar kolay değildir (Öner, 1941: 7).

---

24 Yüzyılın başında, Amerikan aşçılığının makineleşmesinin bir incelemesi için bkz. Shapiro (1986).

25 Shapiro (1986), 38-40. Örneğin, bkz. Swallow (1881-1916). Richard Swallow, Birleşik Devletler'de "bilimsel aşçılığın" ilk savunucularından ve yüzyılın başında Amerikan ev bilimi hareketinin önde gelen isimlerindendir.

26 Shapiro (1986). Bkz. Farmer (1912). Farmer, standart yemek pişirme ölçülerinin yaratıcısıdır.

O halde yeme adetlerinin dönüşümü sosyal reform yani Türk toplumunda "ilerleme" anlamına gelebilirdi. Bu yazarın imgeleminde, Batı aşçılığının "ileri" teknikleri karşısında Türk mutfağı hâlâ "ilkel"di. Öner'in yemek kitabı tatlı yapımına bilimsel prensipler sokarak Türk mutfağındaki bu "gecikmişlik" halini düzeltmeyi amaçlıyordu. Öner "Bu muazzam kitap intisar edilebilirse –hiç olmazsa, ihtiyaç hasıl oldukça- okumak zahmetini ihtiyar edenler bunu daha iyi görecekler, tabahat ilminin çoktan sanayii nefisenin bir şubesi halini aldığını ve yemeğin yalnız zaikaya değil, samme, basıra ve lamise hislerine de hitap eden bir zevk şekline istihale ettiğini daha güzel anlıyacaklardır" diye yazdığında sanayide kullanılan ve aşçılığa da uygulanan metodlardan bahsediyordu (*age.*:7). "Evet, biz Türkler de yemek kitabı yazdık" diyen Öner şöyle devam ediyordu:

> Evet, bizde de yazılmış yemek kitabları yok değildir. Fakat mikdarı onu bulmıyan bu risaleler zamanımızın ihtiyacına tekabül edecek bir terakki ifade etmedikleri gibi ihtiva ettiği reçetelerin kısmi azami da şark uslüp ve adatına göre tertip edilmiş bulunmakta ve çok defa eski anane ihya edilerek tahmin bunların en esaslı miyarını teşkil eylemektedir. Halbuki bu ilimde göz yordamı bir mikyas olabilmek kabiliyetini çoktan bırakarak herkesin kolaylıkla bulabileceği malum ve umumi ölçülere istinad eylemiş bulunmaktadır (*age.*: 8).

Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki Kız Enstitüleri öğrencilerine nasıl yemek pişirileceğini "ileri" ve "bilimsel" denilen yöntemlerle öğretmeye çalıştı. Yıllıklarda mezun olan öğrenciler için yemek tarifleri yer aldı. Bütün bu tariflerde, gram, kilogram, litre ve ölçüm kaşıkları gibi Batılı standart ölçüleri temel alındı. Örneğin ıspanak pudingi için önerilen malzemeler şöyleydi:

> 100 gr. Tere Yağı
> 9 adet Yumurta
> 1 kg Ispanak
> Maydanoz
> Küçük Francola
> 1/4 litre Süt
> 3 kaşık Yoğurt
> 50 gr. Peksemet unu (*İzmir Cumhuriyet Kız Enstitüsü Yıllığı*, 1938-39: 51).

Bu kesin ölçülerin sıralanmasında her yemeğin doğru bir biçimde hazırlanabileceği inancı vardı. Bademli krema şu şekilde yapılmalıydı:

> Süt kaynar, kıyılmış badem ve şeker ilave edilir. Nişasta ve yumurta sarısı sütle sulandırılarak yavaş yavaş içine dökülür, karıştırılır. Piştikten beş dakika sonra kabartılmış yumurta akı konur ve soğumak üzere tabağa dökülür. Üzeri meyve ile süslenir (*İzmir Cumhuriyet Kız Enstitüsü Yıllığı*, 1938-39: 52).

Yemek pişirme adım adım, "doğru" bir sıralama ile yapılmalıydı. Aşçı yemeği yaparken tarifte yer alan talimatları kullanacaktı. Eski Türk mutfağındaki kişisel

tercihler ve göz kararı tahminler yerlerini önceden belirlenmiş ölçülere ve talimatlara bırakacaktı.

Ancak sadece aşçılık tekniği değil, yemeğin kendisi de yaratıcı bir şekilde dönüşüme uğramıştı. 1930'ların sonunda İzmit'te bir Akşam Kız Sanat Okulu kurslarına katılmış olan Nuriye Hanım "bize sınıfta yalnızca alafranga yemeklerin yapımını öğrettiler" diyor.

> Tatlıların yanı sıra bazı ana yemeklerin de nasıl pişirileceğini öğrendik. Malzemeleri alırsınız, miktarını ölçersiniz ve sonra yemeği pişirmeden önce tarifini yazarsınız. Bir çok lezzetli yemek pişirmesini öğrendik.

Ev ekonomisi öğretmenleri standart Avrupa ölçülerini "modern" Türk mutfağının merkezî bir parçası haline getirmeye çalıştılar. Birçok kadın için bu yemek hazırlama teknikleri çok yeniydi. Ancak yalnızca biçim değil, aşçılığın içeriği de değiştiriliyordu. Nuriye Hanım şunları hatırlıyor:

> İzmit'te bir çok köylü vardı. Okula gelenler çoğunlukla öğretmenlerin ve hükümet görevlilerinin kızları idi. Ancak bir çoğu hayatlarında hiç kek görmemişlerdi. Okulda nasıl kek pişirileceğini öğrendiler. Yeni şeyler öğreniyorlar, bilinçleniyorlardı.

Kız Enstitülerinin aşçılık sınıflarında alaturka yemeklerin değil alafranga (Fransız stili Batılı) yemeklerin yapımı öğretiliyordu. Öğrencilere ıspanak yemeği yerine ıspanak pudinginin yapılışı öğretiliyordu. Tatlı olarak da büyükannelerinin muhallebisi yerine, bademli krema, vanilyalı dondurma, meyvalı torte ve cevizli torte sunmayı öğrenmişlerdi.[27] Nuriye Hanım, bu "modernleştirici" olduğu varsayılan ev ekonomisi derslerini beğenen kadınlar arasındaydı. Avrupalı yöntemlerine olan yakınlığı açısından kendisini ve ailesini alt sınıf kadınlardan ayıran Nuriye Hanım, Türk toplumunu genel olarak daha çağdaş bir hayat tarzıyla tanıştırdığı için Kız Enstitülerini övüyordu. Ancak diğer kadınlar enstitülerin öğretileri hakkında daha ikircikli görüşlere sahiptiler. Örneğin bana Avrupai masa adetleri üzerine aldığı eğitimden bahseden Hikmet Hanım, kaçınılmaz bir nihai "modernleşme" fikrinden vazgeçmeyerek, bazı enstitü derslerinin gerekli olup olmadığını sorguluyordu.

> Çatalın, bıçağın nereye konulacağı, su bardağının masada nerede duracağı, vs. Bu gibi şeyler enstitüde öğretiliyordu. Bazı kişiler bununla alay ediyorlardı. Yerde ortak bir tabaktan yemek yiyen insanların sayısının bu kadar çok olduğu bir dönemde, şarap bardaklarının ve balık bıçaklarının kullanılması gibi görgü kurallarını öğretmek ne kadar gerekliydi bilemiyorum. Öbür yanda, ortak bir tabaktan yemek de çok sağlıksızdır. Bu sebeple, bu yemek yeme alışkanlıkları nasıl olsa değişecektir. Yani, siz zorlasanız da zorlamasanız da, doğal olarak değişeceklerdir. Bu enstitüler, kendi kendine gerçekleşecek bir değişimi sadece hızlandırmaya çalışıyorlardı.

---

27 Bkz. *İzmir Cumhuriyet Kız Enstitüsü Yıllığı* (1938-39) içindeki yemek tarifleri, s.50-52. Ayrıca aynı okulun 1936-37 yıllığına bkz, s. 52-53.

Nakış

Kız Enstitülerinde dikiş, nakış ve moda dersleri önemli bir yer tutuyordu. Enstitüler Atatürk'ün Türklerin giyim tarzında sistematik değişiklikler empoze ettiği ve peçeyi kamuoyu önünde hicvettiği (1920'lerin sonu) bir dönemde kurulmuşlardı. Atatürk şapka devrimiyle fes giyimini yasakladı. 19. yüzyılın başlarından beri Osmanlıların kafalarına giydiği fesin yerine Batı'nın şapkasını getirdi. Kız Enstitülerini kurarken Kemalist devletin ana hedeflerinden biri bu ideolojik esinli "modern" giyim tarzını kurumlaştırmak ve yeniden üretmekti.[28] *Vakit* gazetesinde çıkan bir makalede "Demek ki kadınlarımızın giyim kuşam işi en geniş şekilde kız sanat enstitüleri mezunları tarafından idare edilecektir" deniyordu (Sevengil, 1943).

Aşçılık derslerinde olduğu gibi, dikiş dersleri de Kız Enstitüleri öğrencilerine aynı anda hem Taylorcu verimlilik değerlerini hem de Kemalist milliyetçiliği aşılamak istiyordu. Öğrenciler bir yanda dikişi "en iyi tek yol"la ve "standart bir uygulama"ya göre yapmak için eğitiliyordu. Öte yanda ise öğrencilerden "özgün" Türk nakış motiflerini ortaya çıkararak kadın giyiminde milli bir zevk yaratmaları isteniyordu. O halde, dikiş, Kız Enstitüsü idarecilerinin Taylorcu "rasyonelleşme" söylemi ile Kemalist "milliyetçilik" söylemini kaynaştırmaya çalıştıkları başka bir alan oldu.

1913'te yazan Christine Frederick "aynı bir elbise fabrikasında olduğu gibi dikişimi bitiriverme" prensibini kullandığını söylüyordu (Frederick, 1913: 97). Bir elbisenin unsurlarını belli bölümlere ayırıp, her bir grubu aşama aşama dikmek dikiş işine bir verimlilik getirmişti. Terziliğin bu "en iyi tek yol"u kısa süre sonra Kız Enstitülerinin terzilik derslerinin programlarında 1920'ler ve 30'larda benimsendi. Gelişigüzel olan "geleneksel" dikiş metodlarına iyi gözle bakılmıyordu. Dikişte bir "garplilik" savunuluyordu.[29] Dikiş de artık bilimsel bir tekniğe göre belirlenmiş talimatlar doğrultusunda yapılacaktı. Gelişigüzellik ve kendiliğindenliğe son verilecekti. Elbiseler "en iyi" metod kullanılarak dikilecekti.

Kız Enstitüsü atölyelerinde Batılı teknik ve dikiş dikmenin "en iyi tek yol"u ile özgün Türk nakış motifleri çeşitli şekillerde birleştiriliyordu. Eski Türk tığ işleri tozlu sandıklardan, yıpranmış kitaplardan ve müzelerden bulunup açığa çıkarılmıştı. Bu eski motifler, Türk modasında "özgün" bir geçmişi temsil etmek için kurgulanıyorlardı. Kız Enstitülerinin Batılı tekniklerle ürettikleri "modern" giysilerde canlandırılmaya çalışılan işte bu hayalî "geçmiş"ti. Enstitülerin terzilik dersleri üzerine yapılan bir yorumda:

---

28 Sevengil, Refik Ahmet (1943) "Kadın Giyiminde Milli Zevk ve Kız Sanat Enstitüleri" *Vakit*, 8 Ekim. Daha sonra yeniden yayınlandı: (1944) *Kadın-Ev Ankara Kız Sanat Enstitüsü Sergisi*, 2, İstanbul. Bu makalede, Sevengil, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin Türk kadınlarına istenilen kıyafetleri hazırladığı için Kızlar Enstitüleri'ni, Kemalist bir bakış açısıyla, övüyor.

29 Örnek olarak bkz. dikiş tekniklerinde "garpliliği" savunan Sevengil.

> Kafası ve duygusu olgunlaştırılmış Türk kadını yirminci asırda elbette bütün başka hususlarda olduğu gibi kıyafetçe de garb kadınından başka türlü olamaz; fakat güzel bir elbiseyi bir sanat olarak saymama izin veriyorsanız düşüncemi hemen söyliyeyim ki öteki sanat kollarında olduğu gibi dikim işlerinde de bu garplilik, tekniğe münhasır kalmalı ve güzel elbisenin umumi havasında Türk milli ruhunun ve milli zevkinin güzel buluşları kendisini göstermelidir (Sevengil, 1943).

Kız Enstitülerinin sipariş atölyelerinde, eski Türk nakış motifleriyle donatılmış açık yakalı gece kıyafetleri dikildi. Milli zevkin bu giysilerde somutlaştığı varsayılıyordu. Devlet yetkililerinin eşleri Atatürk'ün Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) tarafından ülkenin her tarafında düzenlenen Cumhuriyet balolarında bu gece kıyafetlerini giydiler.[30] Kişisel banyo kullanımının hamama gitmeyi azalttığı şehirlerde öğrenciler eski peştemalları plaj takımı olarak yeniden dizayn ettiler.[31] Moda eleştirmenleri bu "özgün" Türk giysisinin "modernleştirilmesinden" övgüyle sözettiler.[32] Devlet desteği altındaki enstitülerde hazırlanan giysiler, giyimde yeni "milli zevkin" temsilcisi oldular.

Sonuç

Yaşlı bir Türk kadını olan Emine Hanım, ev ekonomisi derslerinden sonra eve döndüğünde annesi ile ev bakımı üzerine yaptıkları tartışmalarını aktarıyor. "Bizim gençliğimizde kâğıt peçeteler yoktu" diye başlıyor:

> Kâğıt peçeteleri ilk okulda kullandık. Bir gün okuldan eve gelirken, anneme de bir kâğıt peçete getirdim. Daha önceleri kumaş peçeteler kullanıyorduk-yani masa örtüsüyle uyum içinde olanlar. Anneme 'anne, masayı böyle donatmalısın, öyle değil' dedim. Ona peçeteyi verdim ve 'salata tabağını yemek tabağımızın yanına koymalısın' dedim. Okuldan eve geldiğimde, anneme benim ev ekonomisi derslerinde öğrendiğim şekliyle ev bakımı hakkında dersler verirdim. Bana karşılık verir ve 'Kızım, daha çok çocuksun. Ben beş tane çocuk büyüttüm ve ne yaptığımı biliyorum" derdi. Ama –kızmazdı. Evet, beni yetiştirmişti, ama ben onun küçük hocasıydım.

Doğru ev bakımı üzerine süren bu kuşaklararası çekişmeler ve pazarlıklar Cumhuriyetin ilk yıllarındaki şehirli orta sınıf aileleri içerisinde epey yaygındı. Türk kızlarına, "bilimsel olmadıkları", "düzensiz" ve "geleneksel" oldukları sebebiyle annelerinin yöntemlerini aşağılamaları öğretildiği sürece, kızlar anneleriyle ev işlerini yapmanın "modern" yöntemleri konusunda gündelik tartışmalara giriştiler. Emine Hanım örneğinde olduğu gibi kızlarının kendi haklılıklarına dair kararlı tutumları karşısında birçok anne geri çekildi.

---

30 Bkz. *Kadın-Ev* (1944) içindeki makaleler.

31 Ediz, Hasan Ali (1943) "Kadın-Ev Kız Sanat Enstitülerimizin Kadın ve Moda Mecmuası", *Son Posta*, Kasım 24. Daha sonra yeniden yayınlandı: (1944) *Kadın-Ev Ankara Kız Sanat Enstitüsü Sergisi*, 2, İstanbul.

32 Bkz. *Kadın-Ev* (1944) içindeki makaleler.

Hane "rasyonalitesi"nin ayrıntıları üzerine yapılan böylesi diyalogların farkındalığını, "modernlik" üzerine yaptığımız ilk açıklamalarla nasıl ilişkilendirebiliriz? Süheyla Arel'in Frederick Winslow Taylor ve Christine Frederick'in İngiliz olduklarına dair varsayımı; Nezihe'nin dünün kadınını "aptal, kuş beyinli ve dar görüşlü" olarak kurgulaması; Aliye'nin geleceğin mükemmel "modern Cumhuriyet evi" üzerine fantezileri; İncila'nın mutfak tablolarında Batılı "düzensizlik" tasavvurunu evrensel olarak arzulanan bir "düzen" fikriyle karşılaştırması, bunların hepsi "modernlik" kavramını doğallaştıran sosyal teorilerin sorunlarına işaret ediyor. Modernlik, nesnel olarak tanımlanabilir, elle tutulabilir ya da "gerçekten gerçek" bir varlık olmanın çok ötesinde olup, kültürel bir kurgulamadır, yerel çeşitliliğe sahip bir imgelemin ürünüdür. Türk milliyetçileri, özellikle de Kemalistler, her zaman bu fetişleştirilmiş "modernizasyon" kurgusunun coşkulu savunucusu oldular. Haliyle, cumhuriyetin ilk yıllarındaki devlet destekli Kız Enstitülerinin öğretmenleri ve öğrencileri de aynı coşkuyu paylaştı. Cumhuriyetin bu ilk yıllarında, radikal bir kopuş ve süreksizlik içeren her türlü yaklaşım heyecanla benimsendi. Başka bir deyişle, "modernizasyon" bireylerin nesnel olarak gördüğü ya da gözlemlediği bir "şey" değildi; gelecekteki ev ve ulus imgelemlerinde kullanılan uygun bir istiare idi.

Dahası, birçok Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye tarihçisinin "modernizasyon dönemi" diye tanımladığı bu devir, kendine özgü doğrusal bir mantığı ve motoru olan bir tarih aralığı değildi. Özellikle yirminci yüzyılın ilk yirmi yılında yaygınlaşan Taylorcu rasyonalist söylem Türk kadınlarını susturmamış, yatıştırmamış ya da pasifleştirmemiştir. Çeşitli kaynaklardan alıntıladığım kadınlarla yapılmış söyleşiler gösteriyor ki Kız Enstitüleri ve öğretilerine aşina olan orta gelirli Türk kadınları bu yeni Taylorcu verimlilik söylemini aktif olarak kullanmışlardı. Ev idaresi üzerine yazılmış Avrupalı metinleri okuyarak ve çevirerek, yıllıklarda ev Taylorizmi üzerine makaleler yazarak, kendi evlerinde "doğru" metodlar için tutkulu tartışmalara girerek Türk kadınları bir ölçüde bu yeni rasyonalite söylemini içselleştirdiler, ancak günlük mücadeleler içerisinde onunla bir etkileşime de girdiler.

Görüştüğüm birçok kadın, enstitülerin görüşlerini sempati ve takdirle hatırladı. Ancak bazı kadınlar enstitü derslerinin gerekliliği ya da uygulanabilirliği hakkında ikircikli duygulara sahipti. Yıllıklarda çıkan makaleler de bir yanda ev Taylorizmine çok olumlu bir ilgi duyulduğunu, diğer yanda ise bazı ikircikli duygular oluştuğunu açığa çıkıyordu. Ayrıca, aileler içinde kızlar ile daha yaşlı kadınlar arasındaki kuşaklararası diyaloglar, Batı ile iktidar ilişkisi içinde olan toplumları "beyinleri yıkanmış" ve "yanlış bilinçle" donanmış olarak gösteren çalışmaların yanlış varsayımlarla yola çıktığını gösterir. Bence, Taylorcu "disiplin" söylemi, Türkiye kültürel bağlamında kendinden önce gelen herşeyi dümdüz etmemiş, orta gelirli Türk kadınlarının coşkulu uyarlamalarına ve mücadelelerine tabi olmuştur. Kızların kendi elbiselerini nakış motifleriyle donatıp "en

iyi tek yol"la dikmelerini öğreten enstitü dikiş dersleri yeni "disiplin" yöntemlerinin kabulünde görülen kaynaşmaya işaret eder. O halde yeni bir "söylem" tarafından tamamıyla gücünü kaybetmek yerine, Foucault'nun tabi tutulacağı okumalardan birinin göstereceği gibi, erken cumhuriyet döneminin orta sınıf Türk kadınları, gündelik hayatta yürüttükleri çok yönlü mücadelelerine bu "söylemi" de eklediler.

İngilizce'den çeviren ŞENAY ÖZDEN

KAYNAKÇA

Abadan-Unat, Nermin (1982) *Women in Turkish Society*, Leiden.

Altunç, Süheyla (1936) *Ev İdaresi*, İstanbul.

Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities*, Londra ve New York.

Arat, Yeşim (1989) *The Patriarchal Paradox: Women Politicians in Turkey*, Rutherford.

Arel, Süheyla (1936) *Taylorisme*, İstanbul.

Bakhtin, Mikhail M. (1981) *The Dialogic Imagination*, Austin.

Bakhtin, Mikhail M. (1986) *Speech Genres and Other Late Essays* , Austin.

Bayraktutan, Rukiye (1936-37) "Ayrılırken," *İzmir Cumhuriyet Kız Enstitüsü Yıllığı*.

Berkes, Niyazi (1964) *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal.

Bureau of Publications of the Teacher's College at Columbia University, Homemaking as a Center for Research (1927) *Ev Yapımı Üzerine Öğretmenler Okulu Konferansları*, New York.

Copley, Frank Barkley (1923) *Frederick Winslow Taylor. The Father of Scientific Management*, New York.

Doray, Bernard (1988) *From Taylorism to Fordism. A Rational Madness*, Londra.

Drury, Horace Bookwalter (1922) *Scientific Management. A History and Criticism*, New York.

Duben Alen ve Cem Behar (1991) *Istanbul Households. Marriage, Family, and Fertility, 1880-1940* , Cambridge.

Ediz, Hasan Ali (1943 [1944]) "Kadın-Ev Kız Sanat Enstitülerimizin Kadın ve Moda Mecmuası", *Son Posta* , Kasım, 24, *Kadın-Ev. Ankara Kız Sanat Enstitüsü Sergisi*, 2, İstanbul.

Ellul, Jacques (1964) *The Technological Society*, New York.

Farmer, Fannie (1912) *A New Book of Cookery*.

Foucault, Michel (1979) *Discipline and Punish*, New York.

Frederick, Christine (1913) *The New Housekeeping. Efficiency Studies in Home Management* , New York.

Giedion, *Mechanization*.

Gilbreth, Frank B. (1909) *Bricklaying System*, New York ve Chicago.

Gilbreth, Frank ve Lilian Gilbreth (1916) *Fatigue Study. The Elimination of Humankind's Greatest Unnecessary Waste. A First Step in Motion Study*, New York.

Gilbreth, Frank B. ve Ernestine Gilbreth Carey (1948) *Cheaper by the Dozen*, New York.

Gilbreth, Lillian M. (1927) *The Homemaker and Her Job*, New York ve Londra.

Hanımlara Mahsus Gazete (1895-1908) İstanbul.

Harvey, David (1989) *The Condition of Postmodernity*, New York.

İçsel, Pakize ve Nazım (1934-35) *Ev İdaresi. Sınıf 4*, İstanbul.

İnan, Afet (1968) *Atatürk ve Türk Kadını Haklarının Kazanılması*, İstanbul.

İslamoğlu-İnan, Huri (1987) *The Ottoman Empire and the World Economy*, Cambridge ve New York.

İzmir Cumhuriyet Kız Enstitüsü Yıllığı (1938-39)

İzmir Cumhuriyet Kız Enstitüsü Yıllığı (1936-37)

İzmir Cumhuriyet Kız Enstitüsü Yıllığı (1938-39)

İzzet, Mehmet *Rehber-i Umur-u Beytiye*, Feridiye Matbaası, İstanbul.

Kadın-Ev (1944)

Kandiyoti, Deniz (1987) "Emancipated, but Unliberated: Reflections on the Turkish Case," *Feminist Studies*, 2.

Keyder, Çağlar (1987) *State and Class in Turkey* , Londra ve New York.

Kız Enstitüleri ve Sanat Okulları Sergisi (1938) Ankara.

Kız Teknik Öğretim Hakkında Rapor (1945) İstanbul, 9-54.

Lewis, Bernard (1961) *The Emergence of Modern Turkey*, Londra ve New York.

Milletler Cemiyeti. Uluslararası İş Örgütü (1927) Uluslararası Ekonomi Konferansı: 'Scientific Management in Europe', Cenevre.

Mitchell, Timothy (1988) *Colonising Egypt*, Cambridge.

Muhit (1929-30).

Nezihe "Ev İdaresi ve Bugünkü Kadın," *İzmir Cumhuriyet Kız Enstitüsü Yıllığı*.

Nolan, Mary (1990) "'Housework Made Easy:' The Taylorized Housewife in Weimar Germany's Rationalized Economy," *Feminist Studies*, 3, Fall.

Onay, Perihan *Türkiye'nin Sosyal Kalkınmasında Kadının Rolü*, İstanbul.

Öner, K. (1941) *Modern Aşçılık: Dondurma ve Tatlılar*, İstanbul.

Öğretmen Okulu Raporları.

Rofel, Rofel (1992) "Rethinking Modernity: Space and Factory Discipline in China", *Cultural Anthropology*, 7, 1, 93-114.

Sevengil, Refik Ahmet (1943[1944]) "Kadın Giyiminde Milli Zevk ve Kız Sanat Enstitüleri", *Vakit*, Ekim 8, *Kadın-Ev*, Ankara Kız Sanat Enstitüsü Sergisi, 2, İstanbul.

Shapiro, Laura (1986) *Perfection Salad. Women and Cooking at the Turn of the Century*, New York.

Swallow, Ellen Richards (1881, 1916) *The Chemistry of Cooking and Cleaning*.

Taşkıran, Tezer (1976) *Women in Turkey*, İstanbul.

Taylor, Frederick Winslow (1914) *The Principles of Scientific Management*, New York, Londra.

T.C. Maarif Vekilliği, *Teknik Öğretim Hakkında Rapor* (1941) Ankara.

Tekeli, Şirin (1982) *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, İstanbul.

Tekeli, Şirin (1988) *Kadınlar İçin*, İstanbul.

Temuçin, Aliye (1936-37) "Bugünkü ve Eski Kadın," *İzmir Cumhuriyet Kız Enstitüsü Yıllığı*, 17.

Toprak, Binnaz (1982) "Türk Kadını ve Din," (der.) Nermin Abadan-Unat, *Türk Toplumunda Kadın* içinde, Ankara.

Yar, İncila (1935-36) "Modern Ev İdaresi: Evimizde Taylorism," *İzmir Cumhuriyet Kız Enstitüsü Yıllığı*.

"Taylorism at home": The rationalizion of housework in early Republican Turkey (1928-40)

In Turkey of the 1920s and '30s, there was a peculiar proliferation of interest in rationalized and ordered management of the home. In Girls Institutes, as well as women's journals and everyday conversations, there was particular interest in Taylorism, time and motion studies, and factory discipline as applied to home economics. This article exposes this material, as it asks critical questions about the category of "modernity".

Norbert Elias'ın uygarlık kuramı: Eleştiriler ve gelişmeler

*Heike Hammer**

Norbert Elias, bir süre önce Türkçe'ye çevrilen en önemli yapıtı *Uygarlık Süreci*'ni, sığındığı İngiltere'de 1935-1937 yılları arasında yazar. Bu yapıtında Ortaçağ'dan başlayarak 19. yüzyılın ortalarına dek Batılı toplumlarda yaşanan uygarlaşma ve devletin oluşum süreçlerini inceler ve kendisine özgü bir uygarlık kuramı geliştirir. O güne dek sık kullanılmayan -görgü kitapları ve davranış yazıları gibi- malzemelere dayanarak insan davranışlarındaki değişmeleri izlemeye çalışır. Ulaştığı en önemli sonuçlardan birisi psiko-oluşumsal ve sosyo-oluşumsal gelişmelerin içiçe geçmiş oluşudur; yani psikolojik yapılar ile toplumsal egemenlik yapılarının birbirlerine karşılıklı bağımlılığıdır. İncelediği dönemde davranışların ve düşüncelerin belirli bir yöne doğru geliştiğini tespit eder: Kişilik yapılarında, giderek artan bir biçimde, dürtülerin ve duyguların daha kapsamlı ve daha ayrıntılı bir özdenetimi görülmektedir ve buna bağlı olarak da dürtü yapılarındaki utanma ve sıkılma eşiği yükselmektedir. Bedensel ve duygusal gereksinimler gizlilik kazanır ve tabulaştırılır. İnsanların kendi davranışlarını uzun süreli ve alışkanlığa dayalı olarak planlama yetenekleri artar. Böylelikle insanların kendileriyle aralarına koydukları mesafe artar ve kendilerini gözlem gücü ile başkalarını da gözleme ve gözlemlerinden elde ettikleri sonuçları kendi davranışlarıyla ilgili planlarına dahil etme güçleri gelişir. Elias, psikolojik yapılardaki bu gelişmeyi aynı dönemde görülen toplumsal süreçlerle ilişkilendirir: Artan işbölümü, şiddetin devlet şeklinde tekelleşmesi ve buna bağlı olarak da devletlerin kendi içlerinde pasifize oluşu, insanların kişilik yapılarında gözlenen gelişmeleri hem gerektirmiş hem de desteklemiştir.

İki ciltlik bu yapıtın 1939 yılında yapılan ilk baskısı dönemin tarihsel koşulları

(*) Hamburg Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

nedeniyle fazla dikkat çekmez. Bir Alman Yahudi yazarın yapıtı olarak ne Almanya'da ne de Almanya tarafından işgal edilen ülkelerde yayınlanma şansı vardır. Almanya dışında ise -dışarıdan görüldüğü şekliyle- güncel gelişmelerle ilgilenmeyen, 15.-19. yüzyılları inceleyen, adı sanı duyulmamış bir Alman sosyologla ilgilenilmesi zaten beklenmez (Goudsblom, 1984: 21f.). Elias savaştan sonra da Almanya'daki sosyoloji tartışmalarına dahil edilmez, çünkü Alman sosyologlar aynı dönemde başka konularla uğraşmaktadırlar: Amerikan sosyolojisi, sistem kuramı ve Frankfurt Okulu gibi konularla... Claessens, Elias'ın ilgi görmeyişinin önündeki bir diğer engelin de onun disiplinlerarası çalışma anlayışı olduğunu belirtir:

> Geçmişte tarihçiler sosyoloji ile çok az (o da öylesine) ilgileniyorlardı; sosyologlar tarihçileri okumuyordu; psikoanalitikçiler ise kendi dar ilgi alanlarının dışında hiçbir şey okumuyordu ... Sosyoloji, tarih ve psikoloji arasında köprüler oluşturmak isteyen bir yapıt, okunmama şansına sahipti (Claessens, 1996: 137).

Elias'ın tanınmak için, kitabının 1969 yılında yapılan ikinci baskısını, özellikle 70'li yılların ortasında Suhrkamp yayınları arasında çıkan cep kitabı baskısını beklemesi gerekti. *Uygarlık Süreci*, Elias sosyolojisini benimseyen sosyologların da destekleri sayesinde büyük bir okur kitlesine ulaştı ve geniş çevrelerde tartışılmaya başlandı. Bugün Elias artık klasik sosyologlar arasında görülmekte ve Avrupa dışındaki diller de dahil olmak üzere pekçok dile çevrilmektedir. Yayımladığı birçok yapıt arasında 16 kitap da bulunmaktadır.[1] Özellikle genç yazarların metinlerinde Elias ile eleştirel bir ilişkiye girilmiş oluşu da onun giderek klasikleştiğinin ve bu sürecin devam ettiğinin bir göstergesidir.

1937 ya da 1939[2] yılından sonra değişik bilimsel dergilerde birkaç tanıtım yazısı yayınlanmasına rağmen, Elias ile eleştirel bir tartışma esas olarak 70'li yıllarda gerçekleşir. Hollanda'daki 'Figürasyon Sosyolojisi' Bölümünün bir oturumunda, katılanların kendi aralarında çıkan eleştirel yaklaşımlar bu tartışmaları başlatan bir gelişme olarak görülebilir.

Bu yazı, tek tek eleştiriler yerine, *Uygarlık Süreci*'nde formüle edilen uygarlık kuramının temel yaklaşımlarıyla ilişkili olan ve bu kuramın ve yöntemin gelişmesine katkıda bulunan önemli tartışma çizgilerini ele alacaktır. Eleştiriler farklı konular etrafında yoğunlaşır. En ağır eleştirilerden bazıları, uygarlık kavramına yönelik eleştiriyle ilişkili olan Avrupamerkezcilik ve yine uygarlık kavramıyla ilişkili olan, ancak Elias'ın uygarlık sürecinin belirli bir yöne sahip olduğu tespitiyle ve *Uygarlık Süreci*'nin sonunda ortaya atılan ütopya ile de bağlantılı olan

---

1 Ayrıntılı bibliyografya için bk. Kuzmics/Mörth (1991) ve Korte (1997).

2 Elias 1937 yılında, *Uygarlık Süreci*'nin ilk cildinden bir ön baskı hazırlatmış ve akıllı bir tanıtım kampanyasına girişerek bunları değişik kişilere yollamıştır. Bunlar genellikle dostları ve meslektaşlarıdır; ama kitabını yolladığı kişiler arasında Thomas Mann gibi tanınmış Alman yazarları da yer almaktadır. Bkz. Korte (1997).

belirlenimcilik, evrimcilik ve tekçizgiciliktir. Bunlara ayrıca şiddet kavramına yönelik eleştiriler ile uygarlık kuramına yöneltilen feminist eleştiriler de dahil edilebilir.

1. Avrupamerkezcilik ithamı

Avrupamerkezcilik ithamı, özellikle Elias'ın uygarlık kavramını kullanım biçimiyle ilgilidir. Elias, eleştirel olarak çözümlemek ve bilimsel bir kategori olarak yeniden tanımlamak amacıyla bilinçli olarak 'uygarlık' kavramının günlük dildeki ya da bilim öncesindeki anlamını ele alır. Eleştirmenlerinden Duerr'e cevap olarak yazdığı bir yazıda yöntemini şöyle tanımlar:

> Davranış standartlarındaki uzun süreli dönüşümleri anlatmak için kullanabileceğim, ideolojik içeriği daha az kavramlar bulmaya çalışabilir ya da uygarlık kavramını ideolojik anlamından koparark, onu nesnel kanıtlar yardımıyla ideolojik içeriğinden arınmış bir kavrama dönüştürmeyi deneyebilirdim. Başka olası anahtar kavramları gözden geçirdim, ama uygun bir kavram bulmam mümkün olmadı ve en sonunda uygarlık kavramını, zengin ampirik belgelerle, ideolojiden arınmış nesnel bir kavram ve uygarlık süreciyle ilgili bir kuramın anahtar kavramı olarak geliştirmeye karar verdim (Elias, 1988b: 37).

Elias *Uygarlık Süreci*'nin ilk bölümünde uygarlık kavramının belirsizliğine işaret eder -teknik, davranışlar, bilim, din ve hukuk gibi çok farklı yaşam alanlarında kullanılmaktadır- ve Batılı toplumlarda, bu yaşam alanlarında kendilerinden önceki ya da kendi dönemlerindeki diğer toplumlardan daha ileri bir standarda sahip oldukları şeklindeki anlayışın doğal görülüşünün altını çizer. Bunun bir başka önemli anlamsal içeriği ise, bu üstünlükten duyulan övünmedir. Kavramların ortaya çıkışlarının ve anlamsal içeriklerinin toplumsal süreçlere ne kadar bağımlı olduğu, uygarlık kavramının Fransızca ya da İngilizce'deki anlamıyla Almanca'daki anlamı arasındaki farkta ve bu kavramın 'courtoisie', 'civilité' ve 'civilisation' gibi sözcüklerden türeyiş sürecinde görülebilir:

> 'Courtoisie', 'Civilité' ve 'Civilisation' bir toplumsal gelişimin üç ayrı dönemini anlatan üç ayrı kavramdır. Bu kavramlardan hangisini tercih ettiğine bakılarak, bir yazının hangi toplumda kime hitap ettiği anlaşılabilir. (…) 'Uygarlık' *kavramı*nın 19. yüzyılda taşıdığı anlam, uygarlık *sürecinin* -ya da daha doğru bir ifadeyle bu sürecin bir aşamasının- gerçekleştiğini ve geride kaldığını ifade etmektedir. İnsanlar artık bu süreci yalnızca başka topluluklarda ya da kendi topluluğu içinde alt tabakalar arasında gerçekleştirmek ister. Üst ve orta tabakalar arasında 'uygarlık' artık kendilerinin ayrılmaz bir parçası gibi algılanır (Elias, 1997: Cilt 1, 230).

Elias'ın araştırmasının amacı, bu süreci izlemek ve bilince çıkarmak, tamamlanmış, başı ve sonu belli olan bir süreç olarak değil, kişilik ve toplum yapılarındaki başlangıcı olmayan ve hâlâ devam eden bir sürecin bir parçası olarak kav-

ramaktır. Elias'ın bilimsel uygarlık kavramı, insanların kendileriyle ve birbirleriyle olan ilişkilerinde gözlenen, dürtülerinin ve duygularının artan özdenetimi yönündeki değişimleri kapsar. Elias, kendisini ve bu konuyla ilgilenen herkesi "'uygarlık' ya da 'uygarlaşmamış' kavramının her türlü utanma ve üstünlük duygusundan, bütün değer ve baskılardan arındırılma çabası" (Elias, 1997: 166) içinde olmakla yükümlü görür. Ampirik belgelere dayandırdığı ayrıntılı bir kavram çözümlemesi aracılığıyla uygarlık kavramının değerlendirici özelliğini açığa çıkarır. Buna rağmen Elias'ın kuramı Avrupamerkezci olmakla suçlanmaktadır. Peki, böylesi bir eleştiri nasıl mümkün olmaktadır?

Öncelikle, bilim öncesi bir kavramın bilimsel bir kavram düzeyine yükseltilmesinin ancak uzun süreli bir süreçle mümkün olduğu gözönüne alınmalıdır. Bu süreç Elias'ın yapıtlarında da gözlenebilir, hatta *Uygarlık Süreci*'nde bile izlenmesi mümkündür. Elias kullandığı kavramın günlük dildeki anlamından farklı olduğunu göstermek amacıyla tırnak işareti kullanır, ancak bu işareti koymadığı yerler de vardır. Böylece Avrupamerkezcilik ithamlarına kapı açar (Schröter, 1990: 43-57).

Kavramın Elias tarafından yeniden tanımlanmasının ne kadar başarılı olduğuna ilişkin değerlendirmeler de birbirlerinden oldukça farklıdır. Wilterdink 1984 yılında 'uygarlık' ve 'uygarlaşma' kavramlarının 'bilim diline girmediği'nden (Wilterdink, 1984: 296) söz ederken, Schröter uygarlık kavramının giderek Eliasçı anlamda kullanılır olduğu tespitini yapar. Ama, uygarlık kavramının (günlük dilde) yüklü olduğu değerlerden henüz tam olarak arındırılmadığı ya da çok az arındırıldığı gerçektir; bu durum özellikle uygarlık kavramına yönelik eleştirilerde görülebilir. Genel olarak, bu kavramın ne kadar işe yaradığı konusunda yapılan tartışmalar, bilimsel bir kavramın yerleşmesi için gerekli bir süreç olarak değerlendirilebilir.

Avrupamerkezcilik ithamı, Elias'ın araştırması Batı Avrupa ile sınırlı olmasına rağmen, özdenetimin artışı ile devletin şiddet tekeli biçiminde ortaya çıkışı arasında varolan bağlantının, bütün uygarlık süreçlerinin temel özelliği şeklinde genelleştirilmesine dayandırılmaktadır. İşte bu noktada Elias'ın kuramı gözden geçirilmiştir. Antropologların ya da etnologların sağladığı ampirik malzemeler, genelleştirmeyi tartışılır hale getirmiş ve uygarlık sürecine ilişkin kuramın geçerlilik alanının Batı Avrupa ile sınırlı olması gerektiğini ya da en azından bu kuramın fazlaca araştırma yapılmadan başka topluluklara uygulanamayacağını göstermiştir[3] (Wilterdink, 1984: 291f.; Krieken, 1989: 195ff.).

Wilterdink haklı olarak, uygarlık sürecine atfedilen değer ile sürecin yönü arasındaki ilişkiye işaret eder; uygarlık kavramı günlük dildeki kullanımda da daha iyiye doğru ilerleyişi içermektedir. Elias, kendisinin de kavramı değerlen-

3 Breuer, uygarlık kuramının sadece mekânsal olarak değil, zamansal olarak da sınırlandırılması gerektiği görüşündedir (Breuer, 1995: 15-46).

dirici bir şekilde kullandığına ilişkin eleştirilere zemin hazırlamıştır: Giderek artan uygarlaşmanın neye malolduğunu betimlese bile, bu sürecin taşıdığı bütün çokanlamlılığına rağmen, onu son kertede insanların birbirleriyle barış içinde yaşamalarının tek olanağı olarak görür. Bu görüşünü, insanların sahip olduğu bilginin artışına ve insanın kendisiyle arasına mesafe koyma ve bu sayede toplumsal süreçleri çözümleme yeteneğinin artışına dayandırır.[4] İşte Wilterdink'in henüz yanıtlanmamış olan, uygarlık sürecinin yönünü belirlemede normatif etmenlerin rolü var mıdır ya da olmalı mıdır sorusu, Elias'ın bu tür bir değerlendirmeye kesin karşı çıkışına rağmen, yukarıda anlatılmaya çalışılan bağlamda anlamlı bir sorudur.

2. Belirlenimcilik ve evrimcilik suçlamaları

Belirlenimcilik ve evrimcilik suçlamaları uygarlık kavramıyla yakından ilişkilidir, çünkü bu kavram önceki bölümde de gösterildiği gibi çoğu kez evrimci, belirlenimci ve teleolojik olarak anlaşılır. Bu eleştiri ayrıca, *Uygarlık Süreci*'nin son iki sayfasında formüle edilen ütopyaya da dayandırılmaktadır. Ancak, bu ithamlar özellikle toplumsal süreçlerin belirli bir yöne sahip olduğu teziyle ilgilidir. Planlı ve amaçlı bireysel davranışların doğrudan sonucu olmasa bile, *Uygarlık Süreci*'nde gözlediği ilişkilerde Elias belirli bir yönelim ve yapısal bir gelişme tespit eder. Bu durum hem psiko-oluşum hem de sosyo-oluşum için geçerlidir.

> Tekil insanın planları ve davranışları, duygusal ve akılsal itkileri, birbirlerine dost ya da düşmanlar olarak sürekli içiçedirler. Bireyin bu plan ve davranışlarındaki temel örgü, tek tek hiçbir insanın planlamadığı ve yaratmadığı dönüşümlere ve yapılara yol açabilir. Bunun ve insanların birbirlerine olan bağımlılıklarının sonucunda öylesine özel bir düzen ortaya çıkar ki, bu düzen, onu oluşturan tekil bireylerin irade ve akıllarından çok daha güçlü ve zorlayıcıdır (Elias, 1997: Cilt 2, 324-325).

Elias bu anlayışıyla sosyolojinin iki temel sorununa değinmektedir: birey ve toplum arasındaki ilişki ile toplumsal dönüşümler modeli…

Karşılıklı bağımlılıklar ağının baskılama gücünü -toplumsal süreçlerin görece bağımsızlığını- vurgulayan Elias eleştirilere de kapı açar; gerek tarihin gelişim sürecinde gerekse bireysel davranışlarda görülen akılcı ve planlanmış davranışların rolünü yeterince önemsemediği ileri sürülür. Ancak, Elias'ın, kişiliğin gelişimiyle ilgili -insanları, kabartma makinesi ve sikke, toplum tarafından biçimlendirilen ve toplumu biçimlendiren bireyler şeklinde gören (Elias, 1987: 84)- anlayışı ve toplumsal süreçlerin daha iyi anlaşılması sayesinde bu süreçlerin

4 "Sosyolojik araştırmanın görevi, bu kör ve denetimsiz olayları anlaşılır kılmaktır. Bunları açıklamak ve böylece insanların, kendi davranışları ve gereksinimleri sonucunda oluşan ve ilk bakışta kavranamayan ilişkiler ağı içinde yönlerini bulabilmelerini ve bu olayları daha iyi kontrol edebilmelerini sağlamaktır" (Elias, 1970: 170). Ayrıca bkz. Elias/Scotson (1990: 267-8) ve Krieken (1997: 173).

akılcı planlara dahil edilebileceği ve dönüştürülebileceği yolundaki umudu bu tür eleştirilerin haksız olduğunu göstermektedir.

Elias tarafından geliştirilen toplumsal süreç kuramı (1970: 159-195; 1986b: 234-241; 1977a: 127-149), biyolojik evrimci modellerle karşılaştırılır.[5] Elias, toplumsal dönüşümleri odak şeklinde görme ve bu değişimlerin tâbi olduğu yasaları arama anlayışını 19. yüzyılın sosyolojik gelişim kuramlarından alır, ama bu kuramların ideolojik içeriklerine kesinkes karşı çıkar. Aynı zamanda, toplumsal dönüşümü, normal olarak statik olan toplumun olağandışı bir biçimi olarak gören yapısal işlevci anlayışa karşıt bir model geliştirir. Toplumlar dinamiktir ve sürekli değişim halindedir. Ancak, bu değişimler çözümlendiğinde kurallar ve yapılar tespit edilebilir. Elias toplumsal gelişmeyi -biyolojik evrimin tersine- çift kutuplu olarak görmektedir; yani ilke olarak geriye dönüşmesi mümkün bir süreçtir, uygarlaşma yönündeki ve karşıt yöndeki süreçlerin bir bileşimidir. Bu süreç ne tekçizgiseldir ne de teleolojiktir. Elias'a göre sadece, uygarlaşma yönündeki süreç bugüne dek baskın bir eğilim olmuştur (Elias, 1997: 324-325; Fletcher, 1997: 83).

Elias'ın, özellikle toplumsal süreçlerin yönelimli olduğu tezinin bir sonucu olarak süreklilik üzerine odaklanması, sürekliliğe sahip olmayan süreçlerin, kırılmaların ve farklılıkların (Neckel, 1991: 143; Klein/Liebsch, 1997: 17ff.) belirli bir oranda ihmal edilmesine yol açmıştır ve bu nokta özellikle postmodern düşünürlerin eleştirisine uğramıştır. Bu eliştirilere göre, Elias'ın kuramı

> tarihi, evrimleşen bir süreç olarak anlar ve 20. yüzyılın son yıllarında, aynen bölgesel olarak farklı bir seyir izleyen tarihsel aşamaları aynı kaba koyma girişimleri gibi eleştiriyi hakeder. Elias, uygarlığı ampirik olarak tekrarlanabilen bir süreç olarak kavrarken, uygarlık postmodern okuma biçimine göre tarihin kendisi değil, olayların sadece zihinde canlandırılış biçimidir. Eliasçı düşüncenin postülatları ve akla duyduğu güven de postmodern bakış açısından pek sağlam bulunmaz ve bu durum, uygarlık *modelini* dayanağını yitirme tehlikesiyle karşı karşıya bırakır (Klein ve Liebsch, 1997: 18).

Uygarlık kuramı - bir mit mi?

Yukarıda ele alınan eleştiriler, seçilen uygarlık kavramına, aşırı genelleştirmeye ve uygarlık kuramının sahip olduğu belirlenimci çağrışımlara yönelmişken, Elias'ın gözlediği uygarlık sürecinin kendisini sorgulayan sesler de yok değildir. Bunlardan en tanınmışı, Elias'ın kuramını yıkmak ve onun bir 'Uygarlık Süreci Miti' olduğunu göstermek için kolları sıvayan Hans Peter Duerr'in eleştirileridir.[6] Duerr oldukça ayrıntılı ampirik malzemeler kullanarak, cinsel utancın antropolojik bir değişmez olduğunu ileri sürer ve bu sayede uygarlık kuramını çü-

5 Bkz. Klein (1993: 165-180).

6 Duerr ile tartışmaları konusunda bkz. Elias (1988a, 1988b) ve Pallaver (1989).

rütebileceğini düşünür. Oysa Elias diğer toplulukların -ya da Ortaçağ'da yaşayan diğer insanların- utanma duygularına sahip olabileceklerini reddetmez. Her toplumun 'mutlaka gerekli bir hayatta kalma işlevi' olarak özdenetimleri öğrenmesi gerektiğinin (Elias, 1983: 34) altını çizer. Ancak, incelediği dönemde utanma ve sıkılma eşiğinin yükseldiğini, insanların özdenetimlerinin arttığını ve yetişkinlerin özdenetiminde niteliksel değişimlerin meydana geldiğini tespit eder. Bunlar giderek içselleştirilen özbaskılanıma (süper ego, vicdan) dayanır, büyük ölçüde otomatikleşmiş ve dışsal baskılanımdan, yani dışsal yaptırımların denetiminden giderek bağımsızlaşmışlardır.[7] Kuramsal temellerden yoksun olan Duerr'in eleştirileri bu nedenle havada kalmakta ve Elias'ın en önemli görüşü olan psiko-oluşum ile sosyo-oluşum arasındaki ilişki hakkında herhangi bir şey söylememektedir.

Gevşeme tezi

60'lı ve 70'li yıllarda davranış biçimlerinde gözlenen değişimler ve bunlara bağlı özgürleşme hareketleri Elias'ın uygarlık kuramını temelinden sarsmış gibi görünür. Geleneklerde ve ilişki biçimlerinde -özellikle cinsiyetler arasındaki ilişkilerde, cinsellikte ve duyguların ele alınış biçimlerinde- görülen gevşeme, ilk başlarda özdenetimin azalması şeklinde yorumlanır ve dürtülerin ve duyguların denetimi yönündeki genel doğrultuyla çelişki içinde olduğu düşünülür. Bu anlayış bir süre Elias'ı da, gevşeme eğilimini uygarlık kuramına dahil etmekten alıkoyar. Bu durum, Hollanda'da yürütülen Elias çalışmalarında, özdenetim anlayışıyla derinden ilgilenilmesine ve bu anlayışın geliştirilmesine yol açar (Wouters, 1977: 279-298; 1999; de Swaan, 173-198).[8] Kavram mercek altına yatırılır. Sonuç olarak, duygularla daha az baskıcı bir biçimde ilişki kurulmasının, özdenetimin azalması şeklinde basitçe yorumlanamayacağı sonucuna varılır. Aksine, gevşeme dönemlerinde, dürtülerin ve duyguların bireyler tarafından üst düzeyde denetlenmesi gerekmektedir, çünkü genel bağlayıcı düzenlemelerin gücü azalır ve bunlar insanlar arasında yeniden oluşturulmalıdır. Akılcılaştırma, ruhsallaştırma ve kendini başkalarıyla eşit görme yeteneğine duyulan gereksinim artar.

Davranış ve ilişki biçimlerindeki değişiklik, toplumsal egemenlik ilişkilerindeki değişikliklerle ilişkilidir: Gevşeme süreçleri, egemenlik ilişkileri açısından güçsüz grupların özgürleşerek egemenlik merkezlerine yerleşmeye çalıştıkları geçiş dönemlerinde ortaya çıkar. Egemenlik ilişkilerinde uygun değişimler yaşandıktan sonra, bu gevşeme süreçlerini, biçimlendirme süreçleri izleyebilir.

---

7 Elias'ın sosyalleşme sürecini yalnızca bir koşullandırma süreci olarak gördüğü ve bilinçli olarak davranan, id ile süper ego arasında iletişimi sağlayan egoyu dışladığı yolundaki eleştiriler için bkz. Honneth/Joas (1980: 119ff.), Sampson (1984: 26), Wehovsky (1977: 9-10) ve Blomert (1991: 17ff).

8 Özdenetim kavramını geliştiren araştırmacılardan birisi de Waldhoff'tur (1995).

Ancak, biçimlendirme süreçleri 'geri dönüşler' olarak görülmemelidir. Yeni biçimlendirme süreci, bir önceki gevşeme döneminin davranış biçimlerini ve duygusal normlarını daha sıkı standartlara bağlar ve bunları yeni kodlar olarak sabitleştirir. Bu modelde uygarlık süreci, birbirinin içine geçmiş gevşeme ve biçimlendirme süreçleri olarak kavranır. Gevşeme sürecinde, merkezdekiler ile kenardakiler[9] arasındaki güçler dengesinin değişmesiyle birlikte, toplumsal normlar daha geçirgen bir hale gelir ve bununla birlikte davranışlardaki tolerans aralığı da genişler, ama bu durum daha üst düzeyde bir özdenetimi de gerekli kılmaktadır. Güçler dengesinde meydana gelen değişmeleri izleyen biçimlendirme süreci, özellikle bir önceki döneme ait gevşek davranış ve ilişki biçimlerinin sabitleştirilmesi sürecini içerir.

Elias, Wouter'in Gevşeme Tezi'ni kuramına ekler. Bir sözlüğe yazdığı 'Süreçler, *toplumsal*' maddesinde, biçimlendirme ve gevşeme süreçleri birbirine karşıt iki kutup olarak görülür, bütün toplumsal süreçler bu iki kutup arasında meydana gelir. *Almanlar Üzerine İncelemeler*'inde Elias, uygarlık süreçlerinin bir özelliğinin de gevşeme-biçimlenme ikilisi olduğunu söyleyerek bu düşüncesini geliştirir (Elias, 1986b; 1989: 41).

Uygarlıktan uzaklaşma süreçleri

Eleştirmenlerden birçoğu, 20. yüzyılda meydana gelen olayların, özellikle Naziler tarafından uygulanan şiddet ve kitlesel imha hareketlerinin Elias'ın kuramını çürüttüğünü ya da Elias'ın kuramının bu tür süreçleri açıklamada yetersiz kaldığını gösterdiğini düşünür. *Uygarlık Süreci*'nde, karşıt yönlerde ilerleyen hareketlerin geçmişteki varlığından ve bugün de var olduğundan söz etse bile, Elias uygarlık süreçleriyle ilgili dışlayıcı bir kuram geliştirmemiştir. 20. yüzyılda yaşanan uygarlıktan uzaklaşma süreçlerine karşı duyarsız olmadığı, yalnızca kendi yaşam öyküsünden değil, uygarlık sürecinin incelenmesine karşı duyduğu ilginin gerekçelerinden[10] de anlaşılabilir. Uygarlıktan uzaklaşma süreçleri ile daha sonraları ilgilenir. *Almanlar Üzerine İncelemeler*'inde bununla hesaplaşır ve Nazi rejiminin koşullarını ve vahşetini uygarlık kuramı açısından çözümlemeye çalışır. Elias'ın kuramında içsel olarak varolan uygarlıktan uzaklaşma süreçlerini betimlemeye ve eleştirileri yanıtlamaya çalışan araştırmalar çoğunlukla İngilizce konuşulan ülkelerde yapılmıştır (Mennell, 1989: 227-250; 1990: 205-223; Fletcher, 1997: 82-87, 116-184). Bu konudaki en geniş araştırma, Jonathan Fletcher'in yaptığı *Violence and Civili-*

9 Elias merkezdekiler-kenardakiler modelini, yaptığı bir topluluk incelemesinde bir egemenlik figürasyonu olarak geliştirir.

10 "Bu sorun sözcüğün dar anlamıyla bilimsel geleneklerden çok, bugün etkisi altında bulunduğumuz deneyimlere günümüz Batı uygarlığının içinde bulunduğu krize ve dönüşüme ilişkin deneyimlere ve bu 'uygarlık'ın nasıl anlaşılması gerektiğini kavrama ihtiyacına dayanır" (Ellias, 1997: 84). Elias'ın ayrıntılı biyografisi için bkz. Korte (1977).

zation (Şiddet ve Uygarlık) adlı çalışmadır. Fletcher, Elias'ın şiddet kavramını tanımlar ve uygarlık süreçlerinin özelliklerinden yararlanmak suretiyle uygarlıktan uzaklaşma süreçlerinin özelliklerini ortaya çıkarır. Kuramsal olarak ürettiği tezlerini Üçüncü Reich'ın oluşumuna ait ampirik malzemelere uyarlar. Çalışmanın amacı, şiddet ve uygarlığın, uygarlık kuramına ait, birbirlerine karşıt iki ayrı anlayış olmadığını, aksine bunların içiçe geçmiş bulunduğunu göstermektir.

Fletcher'in incelemeleri, Elias'ın şiddeti kendiliğinden ortaya çıkan, duygusal dürtü ifadeleri olarak gördüğü ve şiddetin çoğunlukla "yüksek derecede denetlenen, önceden hesaplanabilen, edimsel ve akılcı olarak tanımlanabilen ve sonuçlarının önceden görülmesi ve hesaplanması gereken bir davranış biçimi" (Wilterdink, 1984: 285) olduğunu ihmal ettiği şeklindeki eleştirilere de bir yanıttır. Fletcher'e göre, Elias devletin şiddet tekeli olarak ortaya çıkışıyla birlikte, kendiliğinden, duygusal kökenli fiziksel şiddetin günlük hayatta azaldığını belirtir, ama aynı zamanda şiddet tekeline sahip kurumların "planlı fiziksel şiddet uygulamalarının arttığı" (Fletcher, 1997: 53) tespitinde de bulunur. Elias daha sonraki yayınlarında devletin şiddet tekelini Janus başına (Elias, 1989: 228) benzetir. *Uygarlık Süreci*'nde bu ayrım üzerinde yeterince durulmasa bile, Elias'a yöneltilen "şiddetin azaltılmasına dayanan saf uygarlık kavramı"na (Reemtsma, 1994: 48f.) sahip olduğu şeklindeki eleştiri haksızdır. Gözlenen uygarlaşma süreçleri, şiddet tekeli olan devletin fiziksel şiddet tehditinin ve çoğunlukla doğrudan şiddet uygulamalarının bir neticesidir.

Ancak, Elias'ta sömürgeci şiddet ile cinsiyetler arasındaki şiddet, özellikle aile içi şiddet ihmal edilmiştir (Bennholdt-Thomsen, 1985: 23-35; Fletcher, 1997: 59). Elias'ın şiddet konusundaki tezlerine yönelik bu eleştiri, uygarlık kuramına yöneltilen feminist eleştiriyle yakından ilgilidir.

Uygarlık süreci "erkeğin uygarlık süreci" mi?

Döneminin diğer yazarlarının aksine Elias, cinsiyetler arasındaki ilişkiyi tamamen gözardı etmez, ama üzerinde de pek fazla durmaz. Cinsiyet kategorisi Elias tarafından en fazla, "farklı figürasyonlarda ya da toplumsal yapılarda insanın psiko-oluşumu üzerinde etkisi olan, daha çok rastlantısal bir kategori" olarak görülür. "Etkin ve biçimlendirici bir güce sahip tarihsel ve sosyo-oluşumsal bir kategori olarak algılanmaz" (Opitz, 1997: 96). Cinsiyetler ilişkisi Elias için sosyolojik açıdan ilginçtir ve onun sık sık değindiği bir konudur, ancak toplumsal bir kategori olarak cinsiyet, bilimsel açıdan onu pek fazla ilgilendirmez. Gerçi "incelemelerinde erkekler ile kadınlar arasındaki ilişkiyi gözönüne almıştır, ama cinsiyetler arasındaki ilişkiyi burjuva toplumunun özellikli bir yapı elemanı olarak görmemiştir" (Niemeyer, 1997: 185).[11]

11 Ayrıca bkz. Tribel (1997: 311).

Bu tespitler özellikle *Uygarlık Süreci* için de geçerlidir. Elias bu yapıtında cinsiyetler arasındaki ilişki konusundaki tavırları ele alır, ancak bu ilişkinin kendisine hiç değinmez.

Elias, cinsiyetler arasındaki ilişkiyi, diğer toplumsal yapıların içinde yer alan, insanların kişilik yapılarıyla bağlantılı bir egemenlik ilişkisi olarak anlar, Ortaçağ Avrupası için cinsiyetler arasındaki egemenlik dengesinde hafif değişimler olduğu tespitinde bulunur. Savaşçı insanın fiziksel gücünün önemi azalırken dürtülerin ve duyguların denetlenme yeteneği önem kazanırken, kadının egemenlik gücü de artar; ancak bu artış kadının toplumsal olarak kendisinden daha alt seviyelerde bulunan erkek karşısındadır, kendi seviyesindeki erkekler karşısında değildir. Bu bağlamda Elias erkek ile kadının uygarlaşma süreçlerinin farklı olduğu tespitinde bulunur:

> Kadının dürtüsel yaşantısındaki baskılanımlar, Batılı toplumlarda eskiden beri, büyük mutlakiyetçi saraylar hariç bütün tarih boyunca aynı düzeydeki erkekten çok daha fazladır. Bu savaşçı toplumda yaşayan, üst düzeydeki kadının duygulanımlarını aynı düzeydeki erkekten her zaman daha kolay denetleyebilmesi, inceltebilmesi ve verimli dönüşümlere uğratabilmesi, bu yönde görülen öncül biçimlendirmenin ve alışkanlıkların bir ifadesi olabilir. Kadın, dışsal bakışla toplumsal olarak aynı düzeydeki bir erkekle karşılaştırıldığında, bağımlı ve toplumsal olarak daha alt düzeyde bir varlıktır (Elias, 1997: Cilt 2, 119-120).

Ancak Elias mutlakiyetçi saray toplumu için, evlilikte kadının neredeyse eşit haklara kavuştuğunu düşünür. Bu gelişmeyi "kadının ilk özgürleşme hareketi" olarak adlandırır ve bu görüşünü saray toplumunda cinsiyetler arasındaki neredeyse simetrik egemenlik dengesine dayandırır (Elias, 1990). Claudia Opitz, Elias'ın bu özgürleşme tezine şüpheyle yaklaşmaktadır: Elias'ta kadının yaşamı ve davranışları o kadar az incelenmiştir ki, bu incelemeler bu tür bir tespit yapmaya yeterli değildir. Mutlakiyetçi saray toplumunda kadının gerçekten ne kadar özgürleştiğini tespit edebilmek için bu konuda çok daha fazla araştırma yapılmalıdır, üstelik bu tezi doğrulayan belgeler ve gerçekler olduğu gibi, yanlışlayanlar da vardır (Opitz, 1997: 86-95).

Erkek merkezli bütün bakışına rağmen Elias bize kadın ve cinsiyet çalışmaları hakkında yöntemler, kuramsal modeller sunmaktadır. Bunların yardımıyla *Dişi Ben'in Uygarlaşması* sorunu[12] ve cinsiyetler arasındaki ilişkinin rolü açıklığa kavuşturulabilir. Uygarlık kuramını cinsiyet farkını gözeterek geliştirmeye çalışan araştırmalar arasında, Stephanie Ernst, Gabriele Klein, Renate Ruhne, Annette Treibel, Bram van Stolk ve Cat Wouters'in yayınları sayılabilir.

---

12 Gabriele Klein ve Katharina Liebsch, bu başlıkla yayımladıkları çalışmalarında, bu tür bir girişimde bulunmuşlar ve uygarlık kuramının cinsiyet farklarını gözetecek şekilde geliştirilmesini sağlamışlardır. (Klein ve Liebsch, 1997).

Sonuç

Elias'ın uygarlık kuramı ilk yayımlandığında fazla ilgi görmese bile, bugün artık 20. yüzyılın en önemli sosyoloji kuramlarından sayılmaktadır. Bu kuramın önemi ve gücü, psikolojik ve toplumsal yapıların, birey ile toplumun sürekli olarak birlikte düşünülmesine dayanır. *Uygarlık Süreci*'nde ortaya atılan bu görüşler daha sonraki çalışmalarda geliştirilir. Elias sosyolojisi, birey ile toplum ayrımını yapı ve davranışlardan arındırma girişimidir, mikro-makro ikiliğini aşma edimine önemli bir katkıdır. Ampirik olan ile kuramsal olanı bütünleştiren Elias'ın uygarlık süreci incelemeleri, bir araştırma modeli olarak da öğreticidir. Bu modeli örnek alan en önemli araştırmalar arasında Michael Schröter ve Stefanie Ernst'in evlilik hakkındaki çalışmaları ile Johan Goudsblom'un ateşin uygarlık tarihi ile ilgili incelemeleri sayılabilir.

Uygarlık kuramına yöneltilmiş eleştiriler bu kuramın geliştirilmesini sağlar. Örneğin, uygarlık kavramının netleştirilmesi, uygarlık kuramının aktarılabilirliğine ilişkin sınırlar, gevşeme tezinin geliştirilmesi, uygarlık karşıtı süreçlerle hesaplaşılması, ya da kadın ve cinsiyet araştırmalarıyla ilişki kurulması eleştiriler sayesinde olmuştur.

Temel üçlü denetim gibi kuramsal anlayışlar, biyolojik evrimin aksine toplumsal süreçlerin dışlayıcı bir biçimde tanımlanması ve uygarlık kavramının daha da netleştirilmesi (buna örneğin insanın kendisini kendi 'biz' grubunun dışında yer alan başka insanlarla da özdeşleştirme yeteneğinin daha iyi açıklanması da dahil edilebilir, ki bu yeteneğin gelişmesi uygarlık sürecinin önemli bir özelliğidir) işte bu eleştirel tartışmalar bağlamında okunmalıdır. Uygarlık sürecinin ve yönünün daha iyi tanımlanması, özelliklerinin daha iyi çözümlenmesi önümüzde duran görevlerdendir. Gerek yöntem gerekse düşünsel olarak uygarlık kuramının Avrupa dışındaki bölgelere ve toplumlara da uygulanması, bu modelin sınanması ve geliştirilmesi için önemli bir adım olacaktır.[13]

Uygarlık Süreci'nin Türkçe'de de yayımlanışı, eleştirel okurların artmasını sağlayacak ve umarım uygarlık kuramının geliştirilmesine neden olacaktır. Zaten Elias'ın çağrısı da bu yöndedir:

> İnsanların sıkı sıkıya sarıldıkları bir otorite olmak istemiyorum. Bütün dileğim, çalışmalarımın gelecek kuşaklara, kendi yaşamlarının sürekliliğine ilişkin bilinçlerini, kendileri üzerine düşünme ve önceki kuşakları aşabilme eğitimleri ve yaratıcılıkları için gerekli olan güç ve nesnellik ile birleştirmeleri için cesaret vermesidir (Elias, 1977: 67f.).

Almanca'dan çeviren ENDER ATEŞMAN

13 Bu araştırmalar arasında, Elçin Kürşat-Ahlers'in (1994) ve Waldhoff'un (1995) Türk toplumunda devletin oluşum sürecini inceleyen çalışmalarını saymak mümkündür.

KAYNAKÇA

Baumgart, Ralf/ Volker Eichener (1991) *Norbert Elias zur Einführung*. Junius, Hamburg.

Blomert, Reinhard (1991) *Psyche und Zivilisation. Zur theoretischen Konstruktion bei Norbert Elias*. Münster, Hamburg, Lit (Studien zur Zivilisationstheorie; Bd. 3).

Bennholdt-Thomsen, Veronika (1985) "Zivilisation, moderner Staat und Gewalt. Eine feministische Kritik an Norbert Elias' Zivilisationstheorie", *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 8: 23-35.

Bogner, Arthur (1989) *Zivilisation und Rationalisierung. Die Zivilisationstheorien Max Webers, Norbert Elias' und der Frankfurter Schule im Vergleich*. Westdeutscher Verlag, Opladen.

Breuer, Stefan (1995) *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*. Hamburg, Rotbuch Verlag.

Claessens, Dieter (1996) "Rezeptionsprobleme des Eliasschen Werkes in den 50er und 60er Jahren", Karl-Siegbert Rehberg (der.), *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes* içinde, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 137.

Cremer, Albert (1983) "Höfische Gesellschaft und 'Königsmechanismus' - zur Kritik an einem Modell absolutistischer 'Einherrschaft'", *Sozialwissenschaftliche Informationen für Unterricht und Studium*, 12: 227-231.

Duerr, Hans-Peter (1988) *Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. Bd. 1. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Duerr, Hans-Peter (1990) *Intimität. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. Bd. 2. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Duerr, Hans-Peter (1993) *Gewalt und Obszönität. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. Bd. 3. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Duerr, Hans-Peter (1997) *Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. Bd. 4. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Elias, Norbert (1970) *Was ist Soziologie?* Juventa, Münih.

Elias, Norbert (1977a) "Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse", *Zeitschrift für Soziologie, 6*: 127-149.

Elias, Norbert (1977b) "Adorno-Rede. Respekt und Kritik", ders./ Wolf Lepenies, *Zwei Reden anläßlich der Verleihung des Theodor W. Adorno-Preises 1977* içinde, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 33-68.

Elias, Norbert (1980) "Soziale Prozeßmodelle auf mehreren Ebenen", Werner Schulte (Hg.), *Soziologie in der Gesellschaft. Referate auf den Veranstaltungen beim 20. Soziologentag in Bremen* içinde, Tagungsberichte Nr. 3. Bremen 1981: 764-767

Elias, Norbert (1981) "Zivilisation und Gewalt. Über das Staatsmonopol der körperlichen Gewalt und seine Durchbrechungen", Joachim Matthes (der), *Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen*. Frankfurt am Main, Campus, 98-122.

Elias, Norbert/ Eric Dunning (1983) *Sport im Zivilisationsprozeß. Studien zur Figurationssoziologie*. (der.) Wilhelm Hopf. Münster, Lit-Verlag (Sport, Kultur, Veränderung; 8).

Elias, Norbert (1983) "Über den Rückzug der Soziologen auf die Gegenwart", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Bd. 35: 29-40.

Elias, Norbert (1984) "Notizen zum Lebenslauf", Peter Gleichmann/ Johan Goudsblom/ Hermann Korte (der.), *Macht und Zivilisation. Materialien zur Norbert Elias' Zivilisationstheorie II* içinde, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Elias, Norbert (1986a) "Figuration", Bernhard Schäfers (der.), *Grundbegriffe der Soziologie* içinde, Leske + Budrich, Opladen, 88-91.

Elias, Norbert (1986b) "Prozesse, soziale", Schäfers, *Grundbegriffe* içinde, Leske + Budrich, Opladen, 234-241.

Elias, Norbert (1986c) "Zivilisation", Schäfers, *Grundbegriffe* içinde, Leske + Budrich, Opladen, 382-387.

Elias, Norbert (1986d) "Wandlungen der Machtbalance zwischen den Geschlechtern. Eine prozeßsoziologische Untersuchung am Beispiel des antiken Römerstaats", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 38: 425-449.

Elias, Norbert (1987) "Vorwort", Bram van Stolk/ Cas Wouters, *Frauen im Zwiespalt. Beziehungsprobleme im Wohlfahrtsstaat* içinde, Eine Modellanalyse. Übersetzt von Michael Schröter. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 9-16.

Elias, Norbert (1987) *Die Gesellschaft der Individuen*, (der.) Michael Schröter. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Elias, Norbert (1988a) "Wir sind die späten Barbaren", *Der Spiegel*, Nr. 21, Jg. 42,: 183-190.

Elias, Norbert (1988b) "Was ich unter Zivilisation verstehe. Antwort auf Hans Peter Duerr.", *Die ZEIT*, Nr. 35: 37-38.

Elias, Norbert (1989) *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert.* (der.) Michael Schröter, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Elias, Norbert (1990) *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie.* Mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft. Suhrkamp, Frankfurt am Main (1969).

Elias, Norbert/ John L. Scotson (1990) *Etablierte und Außenseiter. Übersetzt von Michael Schröter.* Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Elias, Norbert (1997) *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen.* 2 Bde (Bd. 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes; Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Ernst, Stefanie (1996) *Machtbeziehungen zwischen den Geschlechtern. Wandlung der Ehe im Prozeß der Zivilisation.* Westdeutscher Verlag, Opladen.

Ernst, Stefanie (1999) *Geschlechterverhältnisse und Führungspositionen. Eine figurationssoziologische Analyse der Stereotypenkonstruktion.* Westdeutscher Verlag Opladen, Wiesbaden.

Fletcher, Jonathan (1997) *Violence and Civilization. An Introduction to the Work of Norbert Elias.* Westdeutscher Verlag, Cambridge.

Gleichmann, Peter/ Johan Goudsblom/ Hermann Korte (der.) (1984) *Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie II.* Westdeutscher Verlag, Frankfurt am Main.

Gleichmann, Peter/ Johan Goudsblom/ Hermann Korte (der.) (1997) *Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie* içinde, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Goudsblom, Johan (1977) "Aufnahme und Kritik der Arbeiten von Norbert Elias in England, Deutschland, den Niederlanden und Frankreich", Peter Gleichmann / Johan Goudsblom/ Hermann Korte (der.), *Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 17-85.

Goudsblom, Johan (1984) "Aufnahme und Kritik der Arbeiten von Norbert Elias in England, Deutschland, den Niederlanden und Frankreich. Kurze Ergänzung der Rezeptionsgeschichte", Peter Gleichmann/ Johan Goudsblom/ Hermann Korte (der.), *Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 305-322.

Goudsblom, Johan (1995) *Feuer und Zivilisation.* Frankfurt am Main, Suhrkamp (İngilizcesi: *Fire and Civilization.* Londra, Allan Lane 1992).

Honneth, Axel/ Hans Joas (1980) *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften.* Campus-Verlag, Frankfurt am Main, New York (Campus: Studium; 545: Krit. Sozialwiss.).

Klein, Gabriele (1990) "'Wenn das Blut in Wallung kommt...'. Vom Menuett zum Walzer oder: Zum Wandel der Tanzformen im Prozeß der Zivilisierung", Hermann Korte (der.), *Gesellschaftliche Prozesse und individuelle Praxis. Bochumer Vorlesungen zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie* içinde, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 197-215.

Klein, Gabriele (1992) *FrauenKörperTanz. Eine Zivilisationsgeschichte des Tanzes*. Quadriga Verlag, Weinheim, Berlin.

Klein, Gabriele (1993) "Lektion X: Evolution, Wandel, Prozeß. Zur Geschichte der Begriffe und theoretischen Modelle", Hermann Korte/ Bernhard Schäfers (der.), *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie* içinde, Leske + Budrich, Opladen, s. 165-180.

Klein, Gabriele/ Katharina Liebsch (der.) (1997) *Die Zivilisierung des weiblichen Ich*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Korte, Hermann (der.) (1990) *Gesellschaftliche Prozesse und individuelle Praxis. Bochumer Vorlesungen zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Korte, Hermann / Bernhard Schäfers (der.) (1993) *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*. Leske + Budrich, Opladen.

Korte, Hermann (1997) *Über Norbert Elias. Das Werden eines Menschenwissenschaftlers*. Leske+Budrich, Opladen.

Krieken, Robert van (1989) "Violence, Self-discipline and Modernity: Beyond the 'Civilizing Process'", *The Sociological Revue*, 37: 193-218.

Krieken, Robert van (1997) *Norbert Elias*. Londra, New York, Routledge (Key Sociologists).

Kürşat-Ahlers, Elçin (1994) *Zur frühen Staatenbildung von Steppenvölkern. Über die Soziogenese der eurasiatischen Nomadenreiche am Beispiel der Hsiung-Nu und Göktürken, mit einem Exkurs über die Skythen*, Berlin.

Kuzmics, Helmut/ Ingo Mörth (der.) (1991) *Der unendliche Prozeß der Zivilisation: zur Kultursoziologie der Moderne nach Norbert Elias*. Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York.

Matthes, Joachim (der.) (1981) *Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen*. Campus, Frankfurt am Main, New York.

Mennell, Stephen (1989) *Norbert Elias. Civilization and the Human Self-Image*. Basil Blackwell, Oxford, New York.

Mennell, Stephen (1990) "Decivilizing Processes:Theoretical Significance and Some Lines of Research", *International Sociology*, 5: 205-223.

Neckel, Sighard (1991), *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*. Campus, Frankfurt am Main (Theorie und Gesellschaft; Bd. 21).

Niemeyer, Beatrix (1997) "'Angenehme Sittenlehrer' - Briefe und Weiblichkeit im 18. Jahrhundert. Kritische Anmerkungen zu Norbert Elias", Klein/Liebsch, *Zivilisierung des weiblichen Ich* içinde, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 185-205.

Opitz, Claudia (1997) "Zwischen Macht und Liebe. Frauen und Geschlechterbeziehungen in Norbert Elias' höfischer Gesellschaft", Klein/Liebsch , *Zivilisierung des weiblichen Ich*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 77-99.

Pallaver, Günther (1989) "Der Streit um die Scham. Zu Hans Peter Duerrs Demontage des 'Zivilisationsprozesses'", *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 14/3: 63-71.

Reemtsma, Jan Philipp (1994) "Die Wiederkehr der Hobbesschen Frage. Dialektik der Zivilisation", *Mittelweg 36*, 3. Jg., 1994/1995, H. 6: 48f.

Rehberg, Karl-Siegbert (der.) (1996) *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 137.

Ruhne, Renate (1995) *Frauen, Macht und öffentlicher Raum - Zur sozialen Konstruktion geschlechtsspezifischer Unsicherheitsgefühle im öffentlichen Raum*. Dissertationsmanuskript. Universität Hamburg.

Sampson, Samuel F. (1984) "The Formation of European National States, the Elaboration of Functional Interdependence Networks, and the Genesis of Modern Self-Control", *Contemporary Sociology*, 13/1: 22-27.

Schröter, Michael (1985) *"Wo zwei zusammenkommen in rechter Ehe ..." Sozio- und psychogenetische Studien über Eheschließungsvorgänge vom 12. bis 15. Jahrhundert*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Schröter, Michael (1990) "Scham im Zivilisationsprozeß. Zur Diskussion mit Hans-Peter Duerr", Hermann Korte (der.): *Gesellschaftliche Prozesse und individuelle Praxis. Bochumer Vorlesungen zur Norbert Elias' Zivilisationstheorie* içinde, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 42-85.

Schulte, Werner (der.) (1981) *Soziologie in der Gesellschaft. Referate auf den Veranstaltungen beim 20. Soziologentag in Bremen 1980*. Tagungsberichte Nr. 3. Bremen.

van Stolk, Bram / Wouters, Cas (1987), *Frauen im Zwiespalt. Beziehungsprobleme im Wohlfahrtsstaat*. Eine Modellanalyse. Übersetzt von Michael Schröter. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

de Swaan, Abram (1991) "Vom Befehlsprinzip zum Verhandlungsprinzip. Über neuere Verschiebungen im Gefühlshaushalt der Menschen", Helmut Kuzmics/ Ingo Mörth (der.), *Der unendliche Prozeß der Zivilisation: zur Kultursoziologie der Moderne nach Norbert Elias* içinde, Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York, 173-198.

Treibel, Annette (1990) "Engagierte Frauen, distanzierte Männer? Anmerkungen zum Wissenschaftsbetrieb", Hermann Korte (der.): *Gesellschaftliche Prozesse und individuelle Praxis. Bochumer Vorlesungen zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 179-196.

Treibel, Annette (1997) "Das Geschlechterverhältnis als Machtbalance. Figurationssoziologie im Kontext von Gleichstellungspolitik und Gleichheitsforderungen", Klein/ Liebsch, *Zivilisierung des weiblichen Ich* içinde, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 306-336.

Waldhoff, Hans-Peter (1995) *Fremde und Zivilisierung: wissenssoziologische Studien über das Verarbeiten von Gefühlen der Fremdheit; Probleme der modernen Peripherie-Zentrums-Migration am deutsch-türkischen Beispiel*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Wehovsky, Andreas (1977) "Uns beweglicher machen als wir sind - Überlegungen zu Norbert Elias", *Ästhetik und Kommunikation*, 30: 8-18.

Wilterdink, Niko (1984) "Die Zivilisationstheorie im Kreuzfeuer der Diskussion. Ein Bericht vom Kongreß über Zivilisationsprozesse in Amsterdam", Peter Gleichmann/ Johan Goudsblom/ Hermann Korte (der.), *Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie II* içinde, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 280-303.

Wouters, Cas (1977) "Informalisierung und der Prozeß der Zivilisation", Peter Gleichmann/ Johan Goudsblom/ Hermann Korte (der.), *Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 279-298.

Wouters, Cas (1999) *Informalisierung. Norbert Elias' Zivilisationstheorie und Zivilisationsprozesse im 20. Jahrhundert*. Westdeutscher Verlag, Opaden (Hagener Studientexte zur Soziologie, Bd. 3).

Norbert Elias' civilisation theory

In his *Über den Prozeß der Zivilisation* (Civilisation Process - 1939) Norbert Elias explores the relation between social processes and psychological structures. His work has started to be discussed in the 1970s. In this article, major criticisms directed against Elias' work are analysed. The first criticism is that the analysis of Elias is Eurocentric. He was accused of being Eurocentric on grounds that he generalises the connection between the rise of self-control and the emergence of the state as the monopoly of violence to all civilisation processes. Another major criticism is that as Elias asserts that the social processes have a certain direction, his analysis is deterministic and evolutionist. However, this criticism is not relevant as the civilisation process is not unilinear and teleological. Other criticisms related with the concept of civilisation, the thesis of relaxation, the processes of distancing from the civilisation, and the gender relations are mentioned as ingredients -whether they are right or wrong- necessary for the development of Elias' theory.

Uygarlık kuramları ve şiddet sorunu

*Peter Imbusch**

1. Giriş

Uygarlık kuramları, genellikle belirli bir uygarlığın ya da kültürün özelliklerini ortaya çıkarmayı, temel niteliklerini anlamayı ve o uygarlığın neden o şekilde geliştiğini, bunu nasıl gerçekleştirdiğini açıklamayı amaçlar. Bu özellikleriyle, aynı zamanda modernliğin kendisini tanımlayış biçimini oluştururlar ve içinde yeşerdiği kültürün yorumlanma çerçevesini ve açıklanış modelini yansıtırlar. Ancak, bu tür yorumlanma modelleri hiçbir zaman itirazsız kalmaz ve genellikle toplumsal gerçekliğin farklı boyutlarına dayanırlar. Buna bağlı olarak, bir toplumun ya da bir kültürel çevrenin gösterdiği uygarlık gelişiminin farklı şekillerde değerlendirilmesi çok doğaldır. Batılı toplumların açıklanmasına yönelik bu tür bir uygarlık kuramı oluşturma girişimlerinden birisini -belki de en kapsamlısını- Norbert Elias gerçekleştirir. Başka yazarların Elias'ın yaklaşımına aykırı şeyler söylemiş olmaları ya da aynı süreci farklı şekillerde açıklamaları oldukça ilginçtir. Bu yazarlar arasında Sigmund Freud, Max Weber, Alfred Weber ile Theodor W. Adorno / Max Horkheimer sayılabilir.

Bu yazımda, Norbert Elias'ın uygarlık kuramını diğer uygarlık kuramları ile birlikte ele almak, uygarlık ile şiddet arasındaki genel ilişkinin doğru bir şekilde değerlendirilebilmesi için, bu kuramları şiddet sorunsalı çerçevesinde karşılaştırmak istiyorum. Bunun için önce, moderniteyi birbirlerinden tamamen farklı bir şekilde anlayan iki bakış açısını göstereceğim, ki bunlar şiddet sorunsalını birbirlerine karşıt biçimlerde ele alırlar (2. bölüm). Daha sonra, bu yazıda incelenecek olan uygarlık kuramcılarının somut deneyim ufkunu oluşturan -ve bir

(*) Hamburg Sosyal Araştırmalar Enstitüsü.

şiddet yüzyılı olan- 20. yüzyılı ele alacağım (3. bölüm). Bir sonraki bölümde ise, incelenen uygarlık kuramcılarının gerekçelerini ve uygarlık anlayışını daha çok birbirinin içine geçmiş bir şekilde inceleyerek, kuramcıların kendi şiddet deneyimlerinin, oluşturdukları uygarlık ve kültür kuramına nasıl yansıdığını belirlemeye çalışacağım (4. bölüm). Daha sonra somut uygarlık kuramlarından soyutlamaya giderek, birbirlerinden farklı uygarlık kuramlarından çıkarsanabilecek, uygarlık ile şiddet arasındaki olası dört farklı ilişkiye değineceğim (5. bölüm). Son bölümde ise (6. bölüm) Elias'ın uygarlık sürecini ele alış biçiminin 20. yüzyılın şiddet deneyimlerine yaklaşım açısından zaaflar taşıdığını gösterecek ve daha doğru bir uygarlık anlayışının çerçevesini çizmeye çalışacağım.

2. Modernitenin iki yüzü

Erken Yeni Çağ dönemi ve modernitenin tarihi çok farklı biçimlerde tanımlanabilir. Bunlar bir anlamda teknik ve bilimsel ilerlemenin, insanın içsel ve dışsal doğasına egemen oluşunun, aydınlanmanın ve artan rasyonalizmin tarihi olduğu gibi, insanlar arasındaki ilişkilerin uygarlaşmasının, modern ulusal devletlerin oluşumu ve sonraki kuşakların belleğinde benzersiz ve Batı ülkelerine özgü temel bir süreç olarak yer eden ve geçmişe büyük bir övünç ve özbilinçle bakılmasını sağlayan önemli kültürel katkılar çerçevesinde, şiddetin mahkum edilmesinin ve daha etkin olarak sınırlanmasının da tarihidir. Çok bilinen bir dizi fenomen de bu tarih içine yerleştirilebilir.

Bu tür bir bakış açısında göze çarpan en önemli özellik, şiddet ile kurulan ilişkinin biçimidir. Temel olarak şiddet, zamana bağımlı, gelişim sürecinde -ki bu anlamda sözkonusu gelişim bir ilerleme olarak da anlaşılabilir- önemi ve boyutu azalan, devletin bir şiddet tekeli olarak ortaya çıkışıyla birlikte etkin bir şekilde sınırlandırılabilen, modernite öncesi bir fenomen olarak görülür. Böylece şiddet sınırlandırılır -ya yaşanılan mekândan dışlanır ya da zamansal olarak sınırlanır- 'hâlâ' uygulandığı durumlarda ise, toplumun merkezinden değil, periferiden kaynaklanmaktadır. Bu özelliğiyle kendi toplumunda *ötekini* temsil eder. Modernite ve şiddet bu yaklaşımda birbirlerine karşıt olgulardır. Şiddet, öz olarak moderniteye ya da modern toplumlara ait olmayan, geçmişin kötü bir mirası olarak değerlendirilir. Toplumun içsel ilişkilerine ilişkin yapılan bu tespitin, toplumlararası ilişkilerde de koşutu vardır. Bu bağlamda, ekonomik çıkarlar ve yoğun ticari ilişkiler pasifize edici bir etkiye sahiptir; şiddete ve savaşa engel olurlar ve işlevinin giderek bozuluyormuş gibi algılanmasını sağlarlar. Ekonomik çıkarlar şiddete dayalı tutkulara bir dizgin işlevi görür. Para kazanmanın ve ticaretin masum eylemler olarak görülmesi ise savaşların değerlendiriliş biçimine karşıttır ve savaşa engel olur (Hirschman, 1987). Burjuva devletler dünyasının dış ilişkileri için geçerli olan genel özellikler, bu ülkelerin "üçüncü dünya" ile olan ilişkileri için de geçerlidir.

> Avrupa uygarlığının yeryüzündeki bugünkü egemen konumunu büyük endüstri devrimi ile gerçekleşen teknik ve ekonomik ilerlemeye bağlayan ve bunu Hıristiyan kültürünün bir nevi 'tarihsel başarısı' olarak değerlendiren birçok Avrupalının bu düşüncelerini doğal bir şey olarak kabul etmesi, Avrupa'nın egemenlik başarısının 'Batıdaki' teknik ilerlemenin barışçı yanından ziyade, Avrupa'da geliştirilen ve ideolojik olarak da yüceltilen yıkıcı ve öldürücü potansiyeline -ki bu potansiyel emperyalizmin yükseliş döneminin yaşandığı 19. yüzyılın sonunda değil, bundan yarım yüzyıl önce gelişmiştir- bağlı olabileceği gibi bir tespitin yapılmasının önünde yer alan bir engeldir (Zinn, 1989: 113).

Öte yandan, bu 'şiddet içermeyen modernite' (Joas, 1994) tezi karşısında erken Yeni Çağ ve modernite tarihindeki şiddetin karakteri ve yıkım potansiyeli vurgulanır, böylece bu tarihin engellenemeyen afetler tarihi olarak görülmesi sağlanır. Jean Delumeau (1985), Avrupa'daki erken Yeni Çağ döneminin ve bunu izleyen modernitenin, insanların çoğu için, saldırı, şiddet ve diğer vahşet biçimlerinden kaynaklanan bir korku dönemi olduğunu ve anılan dönemlerin bu açıdan sözde "karanlık" Ortaçağ'dan çok daha farklı olduğunu belirtir. 14. yüzyılın ortalarında Avrupa'da veba salgınlarının başlamasıyla birlikte, 17. yüzyılın ortalarına dek süren saldırganlık ve şiddet olayları yoğunlaşır. Zaman zaman görülen veba salgınları, insanları sadece zihinsel olarak derinden etkilemekle kalmamış, vahşetin dışavurumuna ve insanın değersizleşmesine de yol açmıştır (örneğin, 20. yüzyıldan önce görülen Yahudi katliamları, cadılar ve günahkârlar üzerindeki baskılar). Ayrıca, Avrupa'da yaşanan savaşlar, ateşli silahların bulunmasıyla birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. Portekizlilerin ve İspanyolların yeryüzünü fethe çıkmalarını sağlayan önkoşullardan birisi de ateşli silahlardır. 16. ve 17. yüzyıllar, din savaşlarının, halk ayaklanmalarının yoğunlaştığı ve oldukça etkili sonuçları bulunan Otuz Yıl Savaşlarının yaşandığı yüzyıllardır. Şiddet kısa bir süre yatışır, sonra yeniden yoğunlaştığı aşamalara geçilir: Vendée ayaklanması, Napolyon savaşları, Amerikan iç savaşı (ki bu savaş, tekniğe dayalı şiddet uygulamaları nedeniyle tarihteki ilk modern savaştır) ve daha sonra da 20. yüzyılda yaşanan Birinci Dünya Savaşı ve o güne dek görülmemiş ölçüde yıkıcı bir etkiye sahip olan İkinci Dünya Savaşı (Reemtsma, 1995).

20. yüzyılın barbarlıklar yüzyılı olarak tarihe geçecek olmasının nedenleri arasında, yukarıda anılan olaylardan başka, Hiroşima ve Nagazaki (Alperovitz, 1995), Ermeni katliamı (Dabag/Platt, 1998), Yahudilerin bürokratik ve endüstriyel yöntemlerle kitlesel imhası (Hilberg, 1990) ve terör, temizlik hareketleri, çalışma kampları ve ürettiği açlık felaketleri nedeniyle, faşizm döneminde Alman imha politikasından çok daha fazla ve farklı ölüme (Courtois vd., 1997) yol açan Stalinizm de sayılabilir. İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen elli yıl boyunca Avrupa'da savaşların görülmemesi yapıcı olarak değerlendirilse bile, 20. yüzyılın yıkıcılığı sadece bunlarla sınırlı değildir. Afrika ve Asya'nın sömürgecilikten kurtuluş ve bağımsızlık mücadelesi verilen Üçüncü Dünya ülkelerinde ise durum biraz daha değişiktir, örneğin Kamboçya'da Kızıl Kmerler'in vahşeti, Ruanda/Brundi'de-

ki kitle katliamları, milyonlarca insanın hayatına malolmuştur (Ternon, 1996).

Bu nedenle 20. yüzyıl, insanlığın yaşadığı olumsuz olaylar nedeniyle, uzun süreli tarihsel gelişim içinde -aynen 14. yüzyıl gibi- ayrı bir yere sahiptir. Her iki yüzyılda da imha olgusu afet düzeyine ulaşır; yaşanan olağandışı örnekler, yoketme teknikleri konusundaki yaratıcılığın ne kadar geliştiğini göstermektedir. Önceki olgular "karanlık Ortaçağ" yorumuyla yaygın önyargı şablonuna yerleştirilse bile, Aydınlanmış olma iddiasını taşıyan ve akla dayanma çağrıları içeren bir modern uygarlık sürecini kapsayan tarihsel bir dönemde, insanlıkdışı olayların ve imha girişimlerinin olağanüstü artması ve modernitenin en olgun döneminde had safhaya ulaşması, altı çizilmesi gereken bir çelişkidir. Ek olarak, bir de mikro düzeydeki şiddetin sürekliliği gözönüne alındığında, Aydınlanmanın bütün umutlarına ve ilerleme beklentilerine rağmen modernitenin şiddet içermediğini söylemek oldukça zordur.

3. 20. yüzyıl - şiddet yüzyılı

Şu günlerde birbiri ardına yayınlanan 'yüzyıl' değerlendirmelerine, yani çağımızdaki egemen eğilimleri ve olayları yakalamaya çalışan sosyal bilimsel çözümlemelere bakılırsa, yaşadığımız yüzyıl bir 'aşırılıklar çağı' (Hobsbawm, 1995), bir 'uygarlık ve barbarlıklar' (Jackson, 1999), bir 'Alman çağı' (Jäckel, 1996), 'savaşlar yüzyılı' (Kolko, 1999) ya da bir 'afetler çağı' olarak değerlendirilmektedir ki, uç boyutlarda şiddet içeren ve 'insancıllığın azalması'ndan (Finkielkraut, 1998) şikayet edilen bir çağ olarak 'kısa 20. yüzyıl'ın '(önce) daha iyi anlaşılması' (Diner, 1999) zorunlu olmaktadır. 'Yüzyıl yazarları' arasında yüzyılın çokyönlülüğünü vurgulayan yazarlar bile 20. yüzyılın genel olarak olağanüstü şiddet içerdiğini söylemektedirler.

Ayrıntılı özellikleriyle algılanışı ne kadar farklı olursa olsun, 20. yüzyılın fizyonomisi barbarlıklar ve 'makro suçlar' tarafından belirlenmektedir ki, böylece

> bütün bakışlar, gaz odasını, topyekün savaşı, devlet tarafından uygulanan soykırımı ve imha kamplarını, beyin yıkamayı, devlet güvenlik sistemini ve bütün halkı gözetleme anlayışını 'bulan' bir dönemin vahşet uygulamaları üzerinde yoğunlaşır. Bu yüzyıl insanın o ana dek hayal edebileceğinden çok daha fazla kurban, şehit, öldürülmüş vatandaş, katledilmiş sivil ve sürülmüş azınlık, işkence edilen, sakatlanan, açlığa ve soğuğa mahkum edilen insanlar, siyasi tutuklular ve ülkelerinden kaçan sığınmacılar 'üretmiştir'. Şiddet ve barbarlık bu yüzyıla damgasını vurmuştur (Habermas, 1998: 73f.).

Ve Jan Philipp Reemtsma, kısa bir süre önce bu yüzyılın, şiddet tarihinin bir sonucu ve yıkıcılığın ve vahşetin sınırlarını aşmasının bir neticesi olan özel bir tür huzursuzluğu geride bıraktığını yazar. Bu huzursuzluk şu sorularda kristalleşir: Bütün bunlar neden ve nasıl mümkün olabildi? (Reemtsma, 1999).

Bu soru öncelikle, bilim ve sanat alanında büyük gelişmelerin yaşandığı bir

yüzyılın, nasıl olup da zulmün en kanlısını ve imha süreçlerinin en korkuncunu içerdiği, şiddet, savaş ve terörün uygarlık ve modernite düşüncesini nasıl ve ne şekilde etkilediği sorusu ve son olarak da şiddetin çok farklı biçimlerinin ve görüntülerinin modern kültür ve uygarlık ile ne gibi bir içsel ilişki içinde bulunduğu sorusudur. Yoksa, şiddetin değişik biçimleri ve tarih boyunca değişen ölçüsü, parlak ışıklar saçan 'modernite projesi'nin öteden beri varolan 'karanlık' yüzü müdür? Acaba 'şiddet içermeyen modernite' anlayışı, modern toplumların kendilerini tanımlayış biçimlerine ait yapısal bir bileşen olmasına rağmen, gerçeklikle örtüşmesi oldukça güç bir 'sosyal mitos' (Schnädelbach, 1989) mudur?

4. Uygarlık Kuramı "Klasikleri" ve Şiddet

Aşağıda, seçtiğim uygarlık kuramı 'klasikleri'nin uygarlık, modernleşme ve rasyonelleşme anlayışlarındaki şiddet sorunsalına yaklaşım biçimleri ile şiddetin ve modernitenin kavranmasına yapabilecekleri olası katkıları ele almak istiyorum.

Uygarlık ile şiddet arasındaki ilişkinin kavranması açısından kültür ve uygarlık kuramcılarının bana özellikle ilginç gelmesinin nedeni şudur: Uygarlık sürecinin gelişimi, Batı kültürü ve modernite tarihinin en kapsamlı çözümlemelerini ve paradigmatik yorum modellerini sunan; anlamları konusunda aralarında varolan bütün farklılıklara rağmen, 'modernite', 'kültür' ve 'uygarlık' kavramlarına, uygar olma ve şiddetten arınıklık anlamında, belirli bir normatif içerik yüklenmesi gerektiği görüşünde buluştukları gözönüne alındığında, kuramlarını gerekçelendirmek için kendilerini şiddet sorunsalı ile hesaplaşmak zorunda görenler bu yazarlardır. Bu nedenle amacım, -kültür ve uygarlık anlayışlarını yeniden oluşturmak suretiyle- Sigmund Freud'un, Max ve Alfred Weber'in, Norbert Elias'ın, Max Horkheimer'ın ve Theodor W. Adorno'nun a) şiddet konusunda söyledikleri şeyleri ve şiddetin değişik biçimlerini kuramsal çalışmalarında ne ölçüde dikkate aldıklarını ve bunları hangi ölçüde kuramlarına dahil ettiklerini, b) bu yazarların dünya savaşlarında, şiddete dayalı yönetimlerde, nasyonal sosyalistlerin Yahudi katliamlarında ve Stalinci terörde ifadesini bulan 'makro şiddet' karşısındaki tavırlarını, c) yaşadıkları çağda edindikleri 'makro şiddet' deneyimlerinin bu yazarlar için ne ölçüde 'yanıltıcı bir deneyim' ya da 'şok' olduğunu ve bunların uygarlık kuramları üzerinde yeniden düşünmelerine yol açıp açmadığını ve d) kendi bakış açılarından modernite ve barbarlık, uygarlık ve şiddet ilişkilerinin nasıl görülmesi gerektiğini anlamaya çalışmaktır. İşte bu amaçla, önce yazarları tek tek ele almak ve genel çizgileri belirginleştirmek istiyorum.

4.1. Sigmund Freud: Kültürün hoşnutsuzlukları

Sigmund Freud'un kültür kuramı -ki Freud kültür ile uygarlığı eşanlamlı kavramlar olarak görür- aynı alanda çalışan sonraki araştırmacıları birçok açıdan

etkilemiştir. Bireysel ve sosyal psikolojiyi birleştiren Freud'un ruh kuramı, geçmişte varolmuş ve şu anda varolan kültürler hakkında kapsamlı bir kuram, ve kültürün oluşması ya da sürdürülmesi karşılığında bireyden beklenen, bireysel ya da toplumsal olarak içselleştirilmiş bir kurbanlar öğretisi olma iddiasındadır. İnsanlığın kültürleşme süreci, Freud'a göre, bir yandan insanın gelişiminde zorunlu bir ilerleme iken, öte yandan da bir başarısızlık sürecidir, çünkü dürtülerden vazgeçmeye, süblimasyona ve baskılanıma dayanmaktadır. Freud daha sonra dürtü kuramını geliştirmeyi sürdürür ve cinsellik ile kültür karşıtlığını ortadan kaldırarak, belirli koşullarda içe dönük, ama genellikle dışa dönük bir saldırganlık ihtiyacı olarak çalışan, 'haz ilkesinin ötesinde' ve çokanlamlı özelliğe sahip bir ölüm dürtüsünü (*thanatos*) Eros'un (yaşama dürtüsü) karşısına yerleştirir. İnsanların birbirlerine karşı olan işte bu ilksel düşmanlıkları nedeniyledir ki, kültür toplumu sürekli olarak yıkılma tehdidi altında bulunmaktadır (Freud, 1930).

Freud'un ağırlıklı olarak bireye yönelik programı, saldırganlığı öne çıkarsa bile, sadece saldırganlıkla sınırlı değildir. Şiddet bağlamı içinde görülebilecek diğer olguları da (nefret, sadizm) tanır ve çözümler. Bilimsel çalışmaları sürecinde, nasyonal sosyalist egemenliği ve sosyalleştirme ilkelerini önceden (Freud, 1921) doğruya çok yakın bir şekilde çözümlemekle kalmamış, insanın doğası hakkında yanlış öngörülerde bulunması nedeniyle başarısızlığa mahkum olarak gördüğü bolşevizmin şiddete dayalı 'kültür deneyi' ile de ilgilenmiştir (Freud, 1933).

Freud, savaş ve ölüm ile ilgili yazılarında (Freud, 1915, 1933), uygarlık verniğinin ancak çok ince olabileceğini dile getirir. Devlet, kültür cemaatine katılmak isteyen bireylere bir dizi ulvi ahlâki normlar dayatır ki, bu normlara göre bireyler içgüdülerini tatmin etmekten ya tamamen vazgeçmek ya da onları sınırlamak zorundadırlar. Ancak, aynı devlet onları savaşa yollar ve öldürme karşısında varolan engelleri kolektif olarak devreden çıkartır. Toplumsal pasifizmin sağlanması amacıyla şiddetin devlette tekelleştirilmesi, sadece şiddetin ortadan kalkmasına değil, katlanarak büyümesine de yol açar. Ancak Freud savaşın nedenlerini ölüm dürtüsüne ve bireysel saldırganlığa bağlamak suretiyle o kadar derine yerleştirmiştir ki, bir kolektif olgu olarak savaşın açıklanması konusunda kuramı, doldurulması oldukça güç bir boşluk içerir. Freud halkların varoluş koşullarında görülen farklar devam ettiği sürece savaşı kaçınılmaz görür. 'Kültür dünya vatandaşı'nın bu konudaki hayal kırıklığı, eğer bu hayal kırıklığı uygar insanın barbarlığa düşme karşısında bağışıklığa sahip olduğu yanılsamasına dayanmıyorsa, son derece yersizdir. Gerçekte kötülük kökten kazınmamıştır, çünkü insanın en derin özü, temel nitelikli doğal dürtülerden oluşmaktadır. Yani Freud, savaşı ve şiddeti geriye dönüşler olarak görmektedir; ancak, bunlara karşı konulması mümkün olsa bile, bunlarla barış ya da şiddetsizlik arasında kurulan denge daima hassas kalacaktır. Özellikle yaşadığı çağda gözlenen (uy-

garlık bağlamındaki) ilerlemenin barbarlık ile ortaklık kurduğu düşüncesi, Freud'un düşüncesinde temel bir figür olarak varlığını sürdürür.

4.2. Norbert Elias: Uygarlık süreci modelleri

Norbert Elias'ın eseri genellikle uygarlık kuramı klasiklerinin *ilki* olarak değerlendirilir. *Uygarlık Süreci*'nde (Elias 1976), sosyo-oluşumsal süreçler -yani meşru şiddet tekelini elinde tutan ve giderek daha geniş kamusal mekânların barışın egemenliğine girmesini gerektiren, daha büyük sosyal birimlerin (devletin) oluşumu- ile psiko-oluşumsal süreçlerin içiçe geçtiği Fransız saray kültürü örneğinde Batı Avrupa'nın gelişim tarihini inceler. Kamusal mekânların barışçıllaştırılmasına paralel olarak, kapsamlı duygulanım denetimi sayesinde öznelerin de giderek barışçılaşması söz konusudur. Sonuçta, artan dış baskılar özbaskılanıma dönüşür ki, bu gelişme aynı zamanda toplumda giderek artan işlevsel ayrımlaşmanın ve karmaşıklaşan karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin ve uzayan edim zincirinin bir sonucudur. Saldırganlık duygularının giderek engellenmesi (bilindiği üzere şiddet sorunsalı Elias'da uygarlık sürecinin görünüş biçimlerinden sadece birisi, ama ayrıca merkezî olanıdır) bir yandan toplumsal işbölümüne ve uzayan bağımlılıklar zincirine dayanırken, öte yandan devletin denetim ve yaptırım gücünün merkezileşmesi ve tekelleşmesinden kaynaklanmaktadır. Elias bunları söylerken, uygarlık sürecinin gelişim yönünü de çizer: herhangi bir başlangıç noktası vermese bile, 'karanlık Ortaçağ'dan itibaren izlediği, Fransız saray kültüründen sonra ulusal devletlerin oluşum evresinden geçen uygarlık sürecini, bütün yeryüzünü kapsayan bir düzenleyici sisteme -toplum içi ve toplumlararası ilişkilerde şiddet kullanımını etkin bir şekilde sınırlayan, küresel şiddet tekeline sahip bir dünya hükümetine- bağlar.

Uygarlık kavramını "tarafsızlaştırma" konusundaki bütün çabalara rağmen, normatif bağları tamamen dışlamayan, oldukça çizgisel ve biraz da evrimci bir uygarlık süreci analizinin, önce Birinci Dünya Savaşı'nın yaşattığı yıkıcılık deneyimlerine, sonra da 30'lu yıllardan başlayarak gelişen nasyonal sosyalist şiddet rejiminin reel deneyimlerine hiç değinmemesi şaşırtıcıdır. Belli ki bu deneyimler, Elias için yanıltıcı deneyimler olarak bile herhangi bir rol oynamamışlardır.

Elias'ın araştırmalarında önemli olan, şiddetin kendisi değil, şiddetin denetlenme biçimi ve bu denetim biçimlerindeki tarihsel değişimdir. Şiddet büyük ölçüde, insanın kendi bedeni ve diğer bedenler karşısındaki doğal sınırsızlık, itki ve denetlenemeyen bir 'duygulanım' olarak görülür.

Gerçi Elias daha sonra (Elias, 1992) nasyonal sosyalizmle ve ondan kaynaklanan şiddet ile de ilgilenmiştir, ama bu durum onun uygarlık kuramında herhangi bir düzeltme yapmasını sağlamamıştır. Oysa bu tür bir düzeltme gereklidir, çünkü Elias'ın nasyonal sosyalizm değerlendirmesi, uygarlık kuramının kategorik ve kavramsal çerçevesine uymamaktadır. Elias, uygarlık ile ortaya çıkan

şiddet ve barbarlık biçimlerini hiç görmez. Nasyonal sosyalizmi bir barbarlaşma, uygarlık sürecindeki gerileme, uygarlığın çöküşü, devletin şiddet tekeli şeklinde ortaya çıkışı olarak, ama vahşet gücünün artışını gözönüne almadan çözümlerken, bu gibi olayların neden ve nasıl Almanya'da meydana geldiğinin tarihsel sosyolojik bir çözümlemesini de sunmaktadır, ama bununla kendi uygarlık kuramında ortaya çıkan çelişkileri ve zaafları çözmüş sayılmaz.

Elias'ın uygarlık kuramında şiddet, uygar toplumlarda yeri olmayan 'diğeri', 'yabancı', 'eski olan' ve modernleşme süreci içinde zamanla sorun olmaktan çıkan bir şey olarak görülür. Elias'ın savaş çözümlemeleri de (Elias, 1985) tamamen bu çerçeve içinde yer alır; ona göre savaşlar, bir dünya hükümetinin şiddet tekeline giden yolda 'engelleri ortadan kaldırma mücadelesi'dir.

4.3 Max Weber: Batılı rasyonalleşme süreci olarak modernite

Max Weber'in modernite tespiti, bütün ikilemleri ve çelişkileriyle birlikte, önce Batı ülkelerinde başlayan, ama sonra evrensel bir yayılım gücü kazanarak gelişen akılcılık anlayışı bağlamında ele alınmalıdır. Weber'in modernite anlayışını kavramamızı sağlayacak yapısal özellikli dört fenomen vardır. Modernite Weber için, kapitalist ekonomi ve buna bağlı olarak sınıflı sanayi toplumu, toplum üyelerinin bütün sosyal entegrasyon şekilleri de dahil olmak üzere rasyonel, bürokratik devlet biçimi, dünya üzerindeki nedeni bilinmeyen doğa olaylarının çözülmesi ile giderek artan bilimsel ve teknik dünya egemenliği ve son olarak da rasyonelleştirilmiş ve sosyal olarak disipline edilmiş bir yaşam biçimi demektir. Bütün bu faktörler biraraya geldiğinde, o güne dek görülen bütün toplum biçimlerinden daha üstün olan (Max Weber, 1972, 1988; Peukert, 1989) bir doğa ve topluma egemenlik kombinasyonu oluşur.

Max Weber görüşlerini, tarihsel modernleşme süreci içinde insanlar arasındaki fiziksel şiddetin, toplumun rasyonalite iddiası açısından zaten işlevini yitirecek olması ve ekonominin çalışabilmesi için barışçıl koşullara gereksinim duyulması nedeniyle zamanla ortadan kalkacağı inancına dayandırır. Bu koşullar arasında özellikle, endüstrileşmenin pasifize edici etkisi ile şiddetin insanlar arasında doğrudan eylem biçimi olarak kullanılmasını giderek engelleyen, davranış alanlarının ayrımlaşması ve rasyonelleşmesi sayılabilir. Sadece bunun dışında kalan, devletin şiddet tekeli altında bütünleşmiş fiziksel şiddet meşruiyet iddiasına sahiptir. Hatta bu şiddet toplum düzeninin idame ettirilmesi açısından gereklidir de. Böylece şiddet Weber'de 'meşru bir biçim'e büründürülür, onun egemenlik sosyolojisinin önemli bir bileşenini oluşturur; özellikle siyasi birliklerin kavramsal olarak anlaşılması açısından belirli bir role sahiptir. Siyasi birliklerin özü açısından 'kaçınılmaz'dır, çünkü şiddet, egemenliğin oluşması ve sürdürülmesi bağlamında, gücün irrasyonel yönüne doğrudan bağlanamayacak olan, *amaçrasyonel* bir araç işlevine sahiptir. İnsanlar 'Hobbes Sorunu'nun yeniden

ortaya çıkmasından korktukları için bu şiddete isteyerek boyun eğerler. Egemenliğin rasyonelleşmesi de, şiddetin bir egemenlik aracı olarak mümkün olduğunca sınırlandırılmasına ve yerine bürokratik yöntemler kullanılmasına yol açar.

Weber'in modern devlete bu olumlu yaklaşımı, onun devletin şiddet tekelindeki olası sarsıntıları, hatta sapmaları ciddi bir şekilde gözönüne almasını engellemiştir. Meşru şiddetin devlette tekelleşmesinin şiddet sorununu çözmeyeceğini görmüş olmalıdır, çünkü denetlenemeyen gayrımeşru şiddeti etkin bir şekilde sınırlayabilmesi için devletin kendisinin potansiyel olarak şiddet içermesi gerekir.

Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında, devlet, savaş ve şiddet bağlantısıyla ilgilendiği ve devletiçi şiddet ile devletlerarası şiddet arasındaki bağlantıyı gördüğü sırada, şiddet sorunu Weber için önem kazanır. Weber şiddetten arınmışlığa inanmaz, içe ve dışa yönelik şiddeti kabul eder (Mommsen, 1974). Şiddet, devlet elinde tekelleşmeyle, hesaplanabilir bir özellik kazanır ve tarihsel olarak zorunlu olan amaçlara ulaşmak için bir araç olarak görülür.

Peki, bu görüşlerle Weber'in kendisinin yaşamadığı, 20. yüzyıla ait şiddet rejimleri ve 'makro suçlar' arasında nasıl bir bağlantı kurulabilir? Weber'in kuramı, Zygmunt Bauman'ın gerekçelerine dayanılarak, kolektif şiddet biçimlerine ve deneyimlerine uygulandığında, onun gerek bürokrasi modelinden (soykırım uygulamaları ve maktul ile fail arasındaki mesafe açısından) gerekse rasyonel davranış anlayışı (amaçlı bir kolektif imha aracı olarak) ve rasyonalite tiplerinden (amaç rasyonellik ile amaç ve ahlâkın birbirlerinden ayrılması) yola çıkılmak suretiyle 'makro şiddet'i açıklama ölçütlerine ulaşılabilir. Ayrıca, Weber'in egemenlik sosyolojisinde (Hitler ve Stalin gibi) karizmatik liderlerin açıklanmasına yarayan noktalar da bulunabilir. Bauman, Weber'in kavrayış biçiminin Nazi vahşetinin ortaya çıkabilme olasılığına uygun olduğunu ve bunun, Weber'in modernitenin yapısal bir özelliği olarak değerlendirdiği rasyonalitenin 'öngörülemeyen sonuçları'ndan birisi olabileceğini söyleyen tek araştırmacı değildir. Ancak, sosyolojinin bu klasik kuramının ürpertici diğer yüzünü bir yana bıraksak bile, nasyonal sosyalizm gibi bir fenomen onun kuramsal çatısı altında yine de belirli bir yere sahip olmalıdır. Ancak bu yapılırsa, formel ve materyal rasyonalitenin birbirlerinden ayrılması, inanç ve sorumluluk ahlâkı arasındaki çatışma ve karizmatik girişimlerin mümkün olabilirliği, ki bunlar ayrıca Batılı rasyonelleşme sürecindeki çokanlamlı eğilimlere de işaret eder, şiddet rejimlerinin açıklanmasında payına düşen katkıyı yapabilir. Ama bu durumda, devletten kaynaklanan şiddetin meşru olduğu düşüncesinin kutsanmasından vazgeçmek gerekir.

4.4. Alfred Weber: Uygarlığın yıkıcılığı ve kültürün krizi

Alfred Weber'in kültür sosyolojisi, sosyolojinin uzunca bir süre ihmal edilmiş ve bilinçli olarak rafa kaldırılmış disiplinlerinden birisidir. İnsanlığın kültürel

kaderiyle ilgili olarak ortaya attığı soruya cevap bulabilmek için, Alfred Weber tarihsel süreci, kendilerine ait varlıkları, kaderleri ve fizyonomileri bulunan değişik büyük kültür çevrelerinin, yanyana, ardarda ya da üstüste gelişimi şeklinde kavrar. A. Weber'in 'üçlü' gelişme süreci, toplumsal yapıyı (insanların doğal ortak yaşantı biçimi, ekonomik ilişkiler, toplumsal tabakalaşma ve egemenlik ilişkileri ile siyasi örgütlenme biçimleri), uygarlık sürecini (genel rasyonelleşme süreci, doğaya düşünsel egemenliğin artışı ve teknikleşme süreci) ve kültürel gelişmeyi (edebiyat, sanat, müzik ve din alanlarında ortaya çıkan ve estetik ve ruhsal değerler ile anlamlandırışları içeren özgül yaşamsal dışavurumlar) kapsar. Bu anlayışa göre uygarlık süreci, ilerici, çizgisel, evrensel, geri dönüşümsüz bir süreçtir, bütün tarihsel oluşumlar bu sürece katılır; ancak, kültürel alanda bu tür bir ilerleyici süreç bulunmaz, çünkü kültür alanında belirli bir tarihsel oluşumun ya da bir toplumun özgül yönleri ifadesini bulur. Toplumsal sürecin özel gelişim seyri ya da yönü konusunda pek fazla bir şey söylenmese bile, bunların uygarlık sürecine bağlı olduğu anlaşılmaktadır (Alfred Weber, 1935/50).

Sosyolojik görüşlerinde görülen (uygarlık süreci ve toplumsal süreç açısından) Aydınlanmacı unsurlar ile (irrasyonel ve öngörülemeyen şeyler, kültürel hareket açısından) Aydınlanma karşıtı, özcü unsurların 'paradoksal bir karışımı'na rağmen Alfred Weber, gerek Birinci Dünya Savaşı, faşizm ve İkinci Dünya Savaşı, gerekse Stalinizm gibi, döneminin sorunlarıyla ilgilenen birkaç sosyologdan birisidir. Yaşadığı çağın krizini, varoluşunu anlamlandırma ve değerlendirme yeteneğini yitirmiş bulunan Avrupalı insanın bir kültür krizi olarak görürken, ani toplumsal gelişim ve yaşam alanlarındaki kaçınılmaz bürokratikleşme sonucunda ortaya çıkan ve uygarlık sürecindeki tehlikeli eğilimler (bilimsel teknik ilerleme) nedeniyle ağırlaşan derin kimlik ve kişilik dönüşümlerine işaret eder. İnsanoğlunun düşünsel bunalımı, nihilizm, kaybolan değerler, işlevcilik ve bütün bunlara bağlı olarak önemli kültürel ürünlerin çıkmaz oluşu, kendi deyişiyle 'dördüncü insan'ın ortaya çıkmasına yol açar. Bu 'dördüncü insan', insancıl olan, insan onurunu gözeten ve birlikte yaşadığı insanlara karşı sorumluluk duyan ve kültürel köklerini Hıristiyanlıkta, Hümanizmada ve Aydınlanmada bulan Batılı 'üçüncü insan'ın yerini alır. Kişilik ve karakter açısından bütünsel bir özelliğe sahip bu 'üçüncü insan'a göre 'dördüncü insan' parçalanmış bir kimliğe sahiptir ve "denetleyici ve bütünleyici bir odağa sahip olmayan, parçalı ve çoğulcu bir varlıktır" (Kruse, 1990). Yani 'dördüncü insan' totaliter diktatörlerin (ve modern ölçülerde kolektif şiddet uygulamalarının) aradığı ideal kişiliktir. Bu yönetim biçimleri Weber'e göre, bürokratik toplumun evrim çizgisinin devamında ortaya çıkar ve Avrupa'nın düşünsel krizinde nasyonal sosyalist ve Bolşevik varyasyonlarında görülür (Alfred Weber, 1943, 1946, 1953).

Weber'in Dünya Savaşları, nasyonal sosyalizm ve Bolşevizm çözümlemeleri şaşırtıcı bir şekilde çokkatmanlı olduğu gibi, mantıksal olarak kendi kuramsal çatısına da uygundur. Barbarlığın neden bu kadar çok yerde görüldüğü ve tek-

rar tekrar ortaya çıkabildiği sorusu etrafında yer alırlar. Eğer, Weber'in tarihsel özelliği bu kadar yoğun olan çözümlemeleri bugün de okunmaya değerse, barbarlığı son tahlilde karanlık ve bilinemeyen nedenlere dayandırmasını ve kültürel çevre antropolojisine olan tutkusunu, koşulsuz olarak kabul etmekten vazgeçmek gerekecektir.

4.5 Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: Aydınlanmanın diyalektiği

Horkheimer ve Adorno ile Frankfurt Okulu, 20. yüzyılın şiddet deneyimleriyle en geniş anlamda yoğun bir şekilde ilgilenmişler ve bu deneyimler ile bilimsel teknik gelişme ve modernitede görülen siyasal toplumsal barbarlık arasında bir sentez oluşturmaya çalışmışlardır. Başka hiçbir kuramsal yaklaşım, döneminin şiddet deneyimlerinden 'eleştirel kuram' kadar etkilenmemiştir. Kuramları, nasyonal sosyalizm, soykırım, Stalinizm, savaş ve sürgün deneyimleri ile hesaplaşma içinde oluşmakla kalmamış, şiddet deneyimi daha sonraki dönemlerde de düşüncelerinin yapısal bir referans noktası olma özelliğini sürdürmüştür.

Horkheimer/Adorno *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde (Horkheimer/Adorno 1971) "insanlığın neden gerçekten insancıl bir aşamaya geçmek yerine barbarlığın yeni bir türüne battığı" sorusuna yanıt ararlar ve 'aydınlanmanın özyıkımı'nın nedenlerini araştırırlar. Muazzam başarılı modernite kapsamında, kolektif şiddete gerileyiş ve eşi görülmemiş bir barbarlığa düşüşü anlayabilmek için, dışsal doğa üzerindeki denetimin artışı ile içsel doğa üzerindeki denetimin kayboluşu arasındaki paralellikten yola çıkarlar. Modernitenin kendisini açıklamadaki doğallığını ciddiye alırken, aynı zamanda Aydınlanma'nın kendisine ilişkin hayal kırıklıklarını dile getirirler. Bu araştırmacılar, şiddet ve barbarlığın uygarlaşmamış eski dünyaya ya da insanlığın modernite öncesi dönemine bir 'geri dönüş' olduğu şeklindeki yaygın düşünceyle çelişirler. Onlara göre, bunlar daha çok, olgunlaşan modernitenin ve sanayi çağı dönemindeki uygarlığın olası ifadeleridir.

Böylece, yüzyılımızda görülen barbarlıklar ve afetler, modern uygarlığın karşıtları değil, birer parçaları olarak ele alınır. Horkheimer ve Adorno'ya göre, karşıtına dönüşen ve daha sonra en üst düzeydeki uygarlaşmamışlığın kötü sonuçlarında ifadesini bulan, barbarlık ile modernitenin ayrılmaz kardeşliğini gösteren şeyler, teknik rasyonelleşmenin, aklın ve Aydınlanmanın ilkelerinden başka bir şey değildir. En vahşi şiddet uygulamalarının en rasyonel ve en etkin araçlarla yapılabilmesini anlayabilmek, ancak bütünüyle araçsallaştırılmış bir akıl bağlamında mümkün olabilir. Bu araştırmacılara göre, dönüşüm noktası Aydınlanmanın kendi içinde yer almaktadır, Aydınlanma 'totaliter'dir. Sonuçta tarih felsefesi açısından öyle bir olumsuz yapıya ulaşırlar ki, bu yapı 'diyalektiği' aratır.

İlginç olan sadece, Horkheimer ile Adorno'nun modernite ile barbarlığı diyalektik bir ilişki içinde görmesi değil, doğrudan fiziksel ve kolektif şiddetin yanısıra, yapısal ve kültürel şiddetin anlaşılması açısından da (örneğin, bireyselliğin

yok edilişini, varolan ilişkilere uyumu çözümledikleri kültür endüstrisi analizleri, ya da üretim ilişkilerinin belirli biçimlerini şiddet ilişkileri olarak değerlendirmeleri) önemli başlangıç noktaları sunmalarıdır. Farklı şiddet fenomenlerinin ve ilişkilerinin açıklanması için, Frankfurt Okulu başka hiçbir açıklama girişiminde rastlanmadık ölçüde, konuyla ilgili özel ampirik araştırmalardan yararlanır. Sonuç olarak, Freud ve Alfred Weber gibi, Horkheimer ve Adorno da dönemlerinin şiddet deneyimlerini başlı başına birer uyarı olarak kabul ederler ve daha sonraki yazılarında sürekli olarak bunlara gönderme yaparlar.

Ancak, eleştirel bir gözle bakıldığında, uygarlığın kendisinin gerçekten 'uygarlık çöküşleri' için yeterli bir koşul olup olmadığı, bu arada başka koşulların gözden kaçırılıp kaçırılmadığı sorusu sorulmalıdır. Ayrıca, şu sorunun yanıtı da henüz verilmemiştir: Neden benzer modern uygarlıklar da soykırım ve kitlesel terör girişimlerinde bulunmamışlardır? Eleştirilecek bir başka nokta da, uygarlığın ve moderniteye ait rasyonalitenin, tarihsel olarak belirlenimci bir etkiyle, sanki çizgisel ve durdurulamayacak bir süreç sonucunda belirli bir afete doğru ilerlediği görüşünde ifadesini bulan, tarih kuramına ilişkin oldukça indirgemeci yaklaşımdır. Bütün bunlara ek olarak Horkheimer ve Adorno'nun çözümlemelerinde sosyolojik boyutun yetersiz olduğu da söylenebilir.

5. Modern uygarlık süreci ve barbarlık

Uygarlık sürecine ait kuramlar, -burada gösterilmeye çalışıldığı gibi- 20. yüzyılın ilk yarısında yaşanan şiddet deneyimleri ile çok farklı şekillerde hesaplaştıkları gibi, uygarlık sürecini de oldukça farklı biçimlerde görmektedirler. Bu değerlendirmelerde modernitenin çokanlamlılığı da az ya da çok ortaya çıkmaktadır.

Burada paradigmatik olarak seçilen yaklaşımlar özetlenmek istenirse, önce şiddet, savaş ve terörün uygarlık ve modernlik düşüncesiyle nasıl bir ilişki içinde bulunduğu ve bir yandan şiddet fenomeni devam ederken, hatta katlanarak büyürken, diğer yandan aklın özgürlükçü-eleştirel iddiaları ve Aydınlanma postülatları arasında varolan bariz çelişkinin nasıl çözüleceği sorusu sorulmalıdır. Modernite ile barbarlık arasındaki ilişkinin açıklanmasında, bunlar arasındaki öznel bağlantıyı, modernite ile terör / savaş / şiddet arasındaki zamansal koşutluğa dayandıran basit yaklaşımları aşan dört farklı tutum görülür (krş. Sofsky, 1994: 58ff.; Miller/Soeffner, 1996: 14ff.).

Birinci yaklaşıma göre, insanlık şu ya da bu ölçüde sürekli bir uygarlık süreci içinde bulunmaktadır, ki bu süreç farklı evrim ve modernleşme kuramları çerçevesinde, şiddete dayalı hayalî bir ilk durumdan başlayarak -bu ilk durum, Hobbesçu anlamda 'herkesin herkesle mücadele' içinde bulunduğu, ancak Leviathan ile 'dizginlenen' bir 'doğal durum' (Hobbes 1984), daha sonra baba katlinde ifadesini bulan, Freudçu bir 'ilk sürü' (Freud 1912/13) ya da değişik aşamalardan geçerek özgürlükler dünyasına ulaşacak olan Marxçı bir 'vahşi dö-

nem' olabilir- belirli ara aşamalardan geçmek suretiyle modern uygarlığa ulaşır. Savaş, terör ve (tabi yalnızca kolektif olanlar değil) diğer şiddet uygulamaları, bu yaklaşıma göre, şiddetin tekelleşmesi, dürtü denetim biçimlerinin mükemmelleşmesi ve vahşetin dizginlenmesi yönüne doğru ilerleyen, genelde kesintisiz bir büyük gelişim trendi içindeki geçici sapmalardan, kısa süreli gerileyişlerden başka bir şey değildir. 'Uygarlık kesintisi' (Diner, 1988) ya da 'uygarlığın çöküşü' (Elias) gibi sözler böylesi bir yaklaşıma işaret eder. Klasik modernleşme kuramcıları kadar, sosyal bilimlere ait kuramların önemli bir kısmının da dahil olduğu bu tutumun temsilcileri, uygarlığın bir cam gibi kırılabilir olduğu gerçeğini ve ödenen psikolojik ve maddi bedeli görmezden gelmeseler bile, karşılığında üretkenlikte (Marx), formel rasyonalite ve güvenlikte (Max Weber) ya da bireyselleşme ve kişisel özgürleşmede (Durkheim) sunduğu artıları öne çıkarırlar. 20. yüzyılın -Auschwitz ya da Stalinci terör gibi- 'makro suçları', ya istisnalar, yani ideoloji ve devletin gelişimi açısından Almanlara ya da Ruslara özgü bir yol olarak, başka bir yerde meydana gelmesi mümkün olmayan tekil hadiseler şeklinde açıklanır ya da belirli bir kişiye (Hitler, Stalin) indirgenmek suretiyle patolojikleştirilir yahut 'Asya tipi bir suç' denilerek olayın modern karakteri yadsınmaya çalışılır (Tarihçiler Tartışması, 1987). Bu gerekçelendirmeye göre, sözkonusu suçların ve diğer kolektif şiddet biçimlerinin ortaya çıkış nedeni, uygarlığın ve buna bağlı olarak da kamusal ve ahlâki vicdanın yetersiz ve henüz gelişmemiş oluşu, sosyalleşme öncesi dürtülerin yeterince denetim altına alınmayışı ya da toplumsal karşılıklı bağımlılık zinciri ve örgüsü içine henüz tam olarak entegre edilmemiş bulunuşudur ki, insanın kendisi üzerinde kurduğu denetim ve hakimiyetin daha da artırılması gerekmektedir. İnsanların duygulanım dağarcıklarının evcilleşmesi ve denetimsiz saldırganlık gizilgüçlerinin pasifize edilmesi, henüz bu gibi suçların önüne geçilmesi için gerekli olacak bir düzeye ulaşmamıştır. Bu yaklaşıma göre, uygarlaşma ya da uygarlık modern toplumların temel ilkesidir; barbarlık ve şiddet ise bunların çok uzağında yer alan karşıt ilkelerdir, ki bunlar modern toplumlarda birer *istisna* iken, *çok daha yoğun ölçülerde* ancak modernite öncesi toplumlarda ya da bugün yabancı toplumlarda *hâlâ* görülebilir. Modernitenin, sürekli ilerleyen bir uygarlık düşüncesine dayanan bu *grande recit*'i (Lyotard) 20. yüzyılda yaşadığımız onca deneyimden sonra bana tamamen yanlış gibi görünmektedir.

Uygarlık ve barbarlık ilişkisine ilişkin *ikinci görüş*, ilke olarak birincisinin tamamen karşısında yer alır. 20. yüzyılda şiddetin sınırlarını aşması ve olağanüstü yıkım potansiyelinin açığa çıkması, uygarlığın olası eksiklerine ve azgelişmişliğine dayandırılmaz, tam tersine uygarlığın kazandığı olağanüstü başarıya bağlanır. Teknik ile bilim, araçsal rasyonellik ile amaç-araç hesapları, dünya egemenliği ile insanın dışsal ve içsel doğasını denetleme arzusu, kişilere dayanmayan bürokratik egemenlik ile büyük oranda başarılı olmuş duygulanım denetimleri, bu bakış açısıyla, şiddet alanında görülen çeşitli makro fenomenlerin

gerekli önkoşullarıdır. Uygarlık kesintileri, modernliği belirleyen rasyonelleşme ve bürokratikleşme süreçleri içinde yer almaktadır ki, kullanımı da dahil olmak üzere 'sapan ile mega bomba arasına doğrusal bir çizgi' (Adorno) çekilebilir. "Modern bilim bomba yapmak, devlet bürokrasisi kamusal soykırım hizmetkârına, otoriter sosyal karakter ise bir kitle katiline dönüşmek zorundaydı. Auschwitz ve Hiroşima'da araçsal akıl bir anlamda kendisini bulmuş oldu" (Sofsky 1994: 59). Horkheimer ve Adorno'nun, bu biraz abartılmış ve *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne ait özelliği pek fazla gözönüne almayan bu okunuş biçimine göre, aklın kendisi bir mitosa dönüşmüştür ve modern Aydınlanma son kertede totaliterdir. "Uygarlaşmaya yol açan modernite, özünde barbarlıkmış gibi görünmektedir" (Miller/Soeffner, 1996: 16). Bu ikinci bakış açısının bana pek inandırıcı gelmeyişinin nedeni, uygarlığa ve rasyonaliteye, fazla doğrusal bir şekilde tarihsel belirleyici bir güç atfetmesidir ki, bu gücün önüne geçilmesi mümkün gibi görülmemektedir. Ayrıca, şiddetin bağlarını koparmasına yol açan diğer zorunlu koşulları gözardı eder ve modern çağda bazı uygar toplumlar soykırım ve kitlesel terör eylemlerine başvururken, neden diğer toplumlarda böylesi bir gelişmenin görülmediğini açıklayamaz.

Modernlik ile barbarlık arasındaki ilişki konusundaki *üçüncü tavır*, yukarıda ele alınan diğer ikisinden ayrılır; bu tavır modernitenin özünde varolan çokanlamlılığı vurgular ve barbarlığı modernitenin "karanlık" yüzü olarak değerlendirir. Böylesi bir yaklaşıma göre, 20. yüzyılda görülen 'makro suçları' açıklamak için modernlik yeterli değildir, ama zorunludur. Bu okunuş biçimiyle *Holocaust* ne 'barbarlığa düşüş' ne de sadece 'tarihin bir işkazası'dır, tersine modernitenin yaratıcı bir ürünüdür, soykırım modernitenin özünde vardır, çünkü uygarlık insanın yaratıcı gücünü artırdığı gibi yıkıcı gücünü de artırmıştır. Bu tavır, Karl Georg Zinn (1989) ve özellikle Zygmunt Bauman tarafından temsil edilen, ılımlı bir *Aydınlanmanın Diyalektiği* varyasyonudur. Uygarlık ve kültür kuramının klasikleri arasında Freud da bu tavrın temsilcisi olarak görülebilir. Bu tavır, uygarlığın ilerleyişi ve sosyal denetimin artışı ile toplumda şiddet ve vahşetin azalması arasında doğrudan bir ilişki kurmaz. Gerçi toplumsal ilişkilerde barışın sağlanması için devletin şiddet tekeli gerekir, ama şiddet araçlarının devlette yoğunlaşması, aynı zamanda yıkıcı güçlerin katlanarak büyümesine ve zamanla terör ve şiddetin 'devletleşmesi'ne yol açar. Bunlara ek olarak, modern rasyonalitenin ahlâksal açıdan hiçbir şey söylememesi, insanların bütüncül yönetime tâbi tutuluşu ve bürokrasiye boyun eğişleri ile tekniğin etkinliğinin artışı sayılabilir ki, bunlar olmadan 20. yüzyıldaki barbarlıkların meydana gelmesi mümkün değildir. Yani, modernite hümanizmanın ve barışın gerçekleşme şansını oldukça büyütmüştür, ancak aynı zamanda imha ve şiddetin ölçüsünü de korkunç derecede artırmıştır. Modernliğin her iki yönünü de ölçülü bir şekilde değerlendirmesi nedeniyle, bu yaklaşımda her türlü tarihsel belirlenimcilikten uzak durulduğu gibi, barbarlık ve terör de modern uygarlığın dünya imajından

tamamen dışlanmamıştır. Ama bu tavırda insanı tatmin etmeyen nokta, zorunlu koşulların nedensel sonuçlara yol açmaması ve 'bir şeyin nasıl olduğunu açıklarken neden öyle olduğu sorusunu yanıtsız bırakması'dır (Sofsky, 1994: 60). Eksik kalsa da, modernitedeki savaş, kolektif şiddet ve kitlesel katliamların yeterli koşullarını değil, gerekli koşullarını arasa bile, bu yaklaşım biçimi, bana diğerlerinden ayrılan ve uygarlık ile şiddet sorununu belirli bir çerçeveye oturtmaya uygun bir yaklaşım gibi görünmektedir.

Dördüncü tavır ise 20. yüzyılın şiddete dayalı 'makro suçları' ile uygarlık ya da modernite arasında hiçbir ilişki bulunmadığını ileri sürer. Bu tavır, belirli bir gelişmeye paralel olarak ilerleyen insan davranış standartları da dahil olmak üzere, hiçbir uygarlık sürecinin bulunmadığı görüşüne dayanır. Bu görüşün temsilcilerine göre, uygarlık ya da moderniteye olan inanç, özünde modernitenin, üzerinde fazla düşünülmemiş, ama kendisine bir anlam kazandırma çabasına dayalı bir öz betimlemedir, yani sonuçta bir 'sosyal mitos'tur (Schnädelbach, 1989: 25). Bu tezin temsilcileri Hans Peter Duerr ile Wolfgang Sofsky'dir. Duerr, şu anda dört cilde ulaşan *Uygarlık Süreci Mitosu* adlı yapıtında (Duerr, 1988, 1990, 1993, 1997), duygu ve güdülenim yapılarının tarihsel gelişim boyunca özde aynı kaldığını ve özbaskılanım ile utanma davranışının her kültürde belirli ve bu nedenle de toplumu bağlayıcı bir işleve sahip olduğunu, yani modernitede dürtülerin özel biçimlenişinden ya da insan türünün ahlâki özelliklerinde meydana gelen bir dönüşümden söz edilemeyeceğini göstermek amacıyla, değişik tarihsel ve antropolojik bulgular sunar. Bu bağlamda şiddet ve vahşet, insanlığın kültür tarihinde varolan değişmezler olarak görülmelidir (bkz. antropolojik temel için Popitz, 1986: 73ff.; muktedir oluş açısından yaklaşım için Reemtsma, 1998). Bunlar Duerr'e göre her toplumun başına dert olacak belalardandır ve her toplum, toplumsal normlar ve denetim biçimleri geliştirmek suretiyle bunları kontrol altına alacak yolları bulmak zorundadır ve bulmuştur da. Avrupamerkezci projeksiyonlar bir kenara bırakılacak olursa, ne 'vahşiler' sanıldığı gibi vahşi, ne de 'uygarlaşmışlar' uygarlık kuramcıları tarafından gösterilmek istenildiği kadar uygardır. Diğer düşünsel yaklaşımlarda başarılı olan ya da yetersiz kalan 'insanın hayvan gibi terbiyesi' (Nietzsche) Duerr'de hiç görülmez. Wolfgang Sofsky, Duerr'in şiddet sorunsalının değişmezleri ile evrensel potansiyeli açısından antropolojik boyutlarını açıklaması ve yıkıcılığın karanlık ve kör saldırganlık ve öldürme içgüdülerinin bir sonucu değil, (merkezî devlet,bürokrasi, ordu, polis ve teknik gibi) modern kurumlar sayesinde yıkıcı buluş zenginliği ölçüsüzce artan özgül yaratıcılığın bir ifadesi olduğunu göstermekle Duerr'e yakındır. Böylece, antropolojik gizilgüç, şiddetin ortaya çıkması için tek zorunlu koşul olarak görülür (Sofsky, 1996: 209-226). Bu nedenle Sofsky çok net bir şekilde şunları söyler:

> Uygarlığa olan inanç, içinde modernitenin kendisinin de yer aldığı, Avrupamerkezli bir mitostur. Onda gerçeklik zemini eksiktir... Şiddet, türümüzün bir kaderidir. Değ-

> şen şey sadece biçimi, yeri, zamanı, teknik etkinliği, kurumsal çerçevesi ve meşruiyet açısından anlamıdır. Ancak bu biçim değişikliği çizgisel, hedefli, bütüncül bir gelişme değildir. Daha çok, geliş gidişlere, sürekli iniş çıkışlara benzer. Barışçı dönemlerin arasında kalan dönemler, altın çağları sadece birkaç yıl ya da en çok birkaç on yıl geciktiren dönemlerdir. Kültür ve tarih yıllıklarında bunlar boş sayfalardan başka bir şey değildirler (Sofsky, 1996: 224f.).

Gerek Sofsky gerekse Duerr tarafından savunulan 'kasuistik' ya da 'anlıkçı' yaklaşım, uygarlık ve şiddet arasındaki ilişkileri genelleştiren hipotezlerin zaaflarını isabetli bir şekilde gösterir, ancak şiddetin gelişme yönü ve eğilimi üzerine gerekçeli bir şeyler söyleyebilme olanağını da elinden kaçırır.

6. Sonuç

Ben üçüncü tavrın modernite ile barbarlık ilişkisini anlamaya yarayan en iyi yaklaşım olduğunu düşünüyorum, çünkü bu tavır Aydınlanma, akıl ve modernitenin içerdiği içsel çelişkileri dikkate almaktadır. Bu yaklaşım ile 'şiddet içermeyen modernite hayali' (Joas, 1994) ebediyen rafa kaldırılabilir.

Modernitenin egemen söylemi, şiddeti en azından bastırmaya çalışır ya da -bunun artık mümkün olmadığı durumlarda- onu normalde şiddet içermeyen ya da en azından şiddeti indirgenmiş bir toplumsal realiteden 'patolojik' bir sapma olarak görür. Modernite kendisini tanımlarken 20. yüzyılın 'makro suçlarını', 'barbarlığa dönüş' ve 'uygarlık kesintisi' olarak yorumlar ve bunların modernitenin (Aydınlanma, akıl, rasyonalite) içerdiği ilkelerle hiç ilgisi olmadığını ya da çok az ilgisi olduğunu iddia eder. Uygarlaşmış ve dayanışmacı bir topluma ulaşma sorununu, özünde şiddetin 'ötelenmesi' ile çözmüştür. Bu durum, özellikle moderniteyi en çok sarsan ve onun sorgulanmasına neden olan, yüzyılımızın 'makro suçları' (Dünya Savaşları, 'Auschwitz' ve 'Gulag' en önemli örneklerdendir) için geçerlidir.

Zygmunt Bauman da "sosyolojinin toplumsal patolojileri ele alışındaki normal yolun, bunları modernitenin amaçlarına ulaşmada geç kalışının bir sonucu olarak görmek" olduğunu söyler.

> Tamamlanmamış modernite düşüncesinin, bütün irrasyonalite, bütün batıl inançlara göre sadece modernite öncesi dönemlerden kalma bir artık olduğu inancı, modernitenin hâlâ ortadan kaldırması gereken bir inançtır. Ve bu sosyolojiye karşı çoğunluk tarafından kabul edilen ilaç ise, modernitenin dozunu artırmaktır. Horkheimer ve Adorno'dan öğrendiğim şey, içinde yaşadığımız toplumda yolunda gitmeyen şeylerin, modernitenin Aydınlanma projesinde varolan içsel çelişkilerin meşru bir sonucundan başka bir şey olmadığıdır (Bauman, 1999: 3).

Eğer barbarlık, uygarlık kazanımlarının göbeğine yerleşmişse ve orada mümkün olabiliyorsa, bu kazanımların tarafsızlığından şüphelenmek gerekir. Bu 'dönüşler' artık ilerleme karşısında tesadüfi kazalar olarak değerlendirilemez, çün-

kü gerçek gelişmenin yanısıra meydana gelen olaylar olmadıklarını ortaya koymuşlardır. Uygarlık süreci, özünde bu tür patlamaları mümkün kılan özellikler de içerir.

Jan Philipp Reemtsma da "bugünkü uygarlık biçimimizin, Avrupa modernitesinin ... kendi uygarlık biçiminin yıkımına karşı sahip olduğu engelin yeterli olmadığının ortaya çıktığına" işaret eder.

> Paradoksal bir şekilde, engelin bu yetersizliği, modernitenin uygarlık açısından kendisinden olağanüstü emin oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu güven ise kendisi hakkındaki özgün imajına dayanır. Bu öyle bir özimajdır ki, bir yandan belirli bir ideale dayanırken, öte yandan bu ideale giden yolda önemli bir mesafe alındığı inancına dayanır. Bu özgün özimaj, Avrupa modernitesini diğer uygarlık biçimlerinden ayıran en önemli özelliktir (Reemtsma, 1999: 1377).

Bauman için 20. yüzyılın 'makro suçları', kesinlikle sadece tam gelişmiş modernite ile birlikte ve buna uygun olarak da modernitenin kriz eğilimlerinin bir ifadesi şeklinde anlaşılabilir (Bauman, 1992). Kapitalizm ile liberalizm, sosyalizm ile komünizm nasıl ki moderniteye ait olgular ise, Aydınlanma ve özgürleşme hareketleri de, Holocaust ve 'Gulag' da moderniteye ait olgulardandır. Tarihte başka bir örneği bulunmayan vahşet ve soykırım, bu nedenle 'modernite öncesi' uygulamalar kefesine atılamaz ve -"modernitenin en sevdiği özsavunma biçimi"nin (Bauman, 1995: 34) ileri sürdüğü gibi- 'barbarlığa gerileyiş' olarak da değerlendirilemez; bunlar, bütüncül sosyal teknolojinin uç olgularıdır. Çünkü bu olayların altında, 'devletin bahçesini düzeltme' amacı yatar; önemli olan düzenin sağlanması, çokanlamlılığın ve yabancılığın (Bauman, 1995) ya da modernitenin yapısal özelliklerinden olan çatışma olasılığının (Lyotard, 1987) ortadan kaldırılmasıdır.

20. yüzyılda yaşanan şiddet deneyimlerinin en korkunç boyutu, Auschwitz'de, atom bombasının Hiroşima ve Nagazaki'de 'denenmesi'nde ya da Stalinci bürokrasinin kitlesel kıyım eylemlerinde olduğu gibi, barbarlık ile bilimsel-teknik uygarlığın kucaklaşmış olmasıdır (krş. Deppe, 1999: 40). Modernitenin sahip olduğu çelişkilerinin yarattığı korku, işte bu gibi olayların modernite öncesi, geçmiş dönemlere ait olaylar olmadığının, tam tersine bunların 'rasyonel' olarak planlanmış ve bürokratik mekanizmaların lojistik desteği ve akılcılığı ile en modern teknolojilerden yararlanılarak gerçekleştirilen kitle kıyımları olduğunun anlaşılmasından kaynaklanır (Reemtsma, 1993; bkz. Deppe, 1999: 64f.). Bu bürokratik mekanizmalar ise, tamamen araçsallaştırılma, insanı hiçe sayan pragmatizm ve korkunç boyutlara ulaşan sorumsuzluk anlamında, en alt düzeydeki insancıllık ölçütünü dahi dikkate almaz, ne dinî ne de ahlâki sınırlara sahiptir.

20. yüzyıl deneyimlerinin 'makro suçlar' ile bize öğrettiği şey, büyük bir ışık saçarak parıldayan 'modernite projesi'nin bir de karanlık yüzü bulunduğu gerçeği değildir yalnızca, bunun insanın kendisinde de aynen böyle olduğunun anlaşıl-

masıdır. Hümanist ideallerden kopan insanlar, belli ki aynı anda hem cani hem de sanatseverdirler, gündüz işkenceci, akşam ise sevecen bir aile babası olabilirler; bir yandan muazzam boyutlardaki şiddet potansiyellerini ortaya koyarken öte yandan uyumlu sosyal davranışa eğilimlidirler. Bu da bize, insanların sayıca hiç de az olmayan bazılarının içinde, belirli bir miktar, süblime edilemeyen adi kötülük dürtüsünün kaldığını, ruhsal-ilkel olanın en çok gizlenebildiğini ve bastırıldığını, ama hiçbir zaman tamamen aşılamadığını söyleyen Hobbes ve Freud gibi düşünürlerin haklı olduğunu düşündürmektedir. Ancak, aslında kültürel özellikli olan bu sorun, antropolojik alana doğru pek fazla kaydırılmamalı, bugüne dek görülen uygarlık biçimlerinin kolektif ve bireysel davranış alanlarını, deyim yerindeyse, belirli bölgelere ayırdığı, bu bölgelerde ise şiddetin ya yasak, izinli ya da zorunlu olduğu gözönüne alınmalıdır (Reemtsma, 1999: 1377). İnsancıllık eksik bile olsa, dünyanın tılsımının bozulmasıyla ve aklın gerekleri kullanılarak, dinî ya da ahlâki sınırlamalar olmaksızın da davranışta bulunmak mümkündür.

Ama eğer belirli bir miktar acı, insan yaşantısının öteden beri rastlanan evrensel bir özelliği ise, belirli bir miktar keyfî vahşet, geçmiş toplumların hepsinde görülmüşse, bireysel insancıllığın, araçsal aklın arı pragmatizmi tarafından -tabiî ki 'yüce amaçlar' uğruna- tamamen değersizleştirilmesi son derece modern bir fenomendir ve insanlara davranış biçimi açısından, gaz bombasından atom bombasına kadar her türlü vahşet biçimlerini içeren Dünya Savaşlarında, nasyonal sosyalist imha politikalarında ve Stalinci terörde ifadesini bulmuştur. İşte bu bağlamda, Elias'ın uygarlık kuramı, 'makro suçlar'ın ve bunların modernite içindeki 'yeri'nin kavranması bağlamında sadece sınırlı bir açıklama gücüne sahiptir.

Almanca'dan çeviren ENDER ATEŞMAN

KAYNAKÇA

Alperovitz, Gar (1995) *Hiroshima. Die Entscheidung für den Abwurf der Bombe*, Hamburg.

Bauman, Zygmunt (1992) *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg.

Bauman, Zygmunt (1995) *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt/M.

Bauman, Zygmunt (1999) "Die Moderne läßt sich nicht verordnen. Ulrich Kohlmann im Gespräch mit Zygmunt Bauman", *Frankfurter Rundschau* vom 9. Oktober 1999.

Courtois, Stéphane u.a. (der.) (1997) *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, Paris.

Dabag, Mihran / Kristin Platt (der.) (1998) *Genozid und Moderne*, Bd. 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert, Opladen.

Delumeau, Jean (1985) *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, 2 Bde., Reinbek.

Deppe, Frank (1999) *Politisches Denken im 20. Jahrhundert*. Die Anfänge, Hamburg.

Diner, Dan (1999) *Das Jahrhundert verstehen. Eine universalhistorische Deutung*, Hamburg.

Diner, Dan (der.) (1988) *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/M.

Duerr, Hans Peter (1988) *Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Bd. 1, Frankfurt/M.

Duerr, Hans Peter (1990) *Intimität. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Bd. 2, Frankfurt/M.

Duerr, Hans Peter (1993) *Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Bd. 3, Frankfurt/M.

Duerr, Hans Peter (1997) *Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Bd. 4, Frankfurt/M.

Elias, Norbert (1976) *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bde., Frankfurt/M.

Elias, Norbert (1985) *Humana Conditio. Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag eines Kriegsendes* (8. Mai 1945), Frankfurt/M.

Elias, Norbert (1992) *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M.

Finkielkraut, Alain (1998) *Verlust der Menschlichkeit. Versuch über das 20. Jahrhundert*, Stuttgart.

Freud, Sigmund (1912/13) *Totem und Tabu*, Frankfurt/M. 1991.

Freud, Sigmund (1915) "Zeitgemäßes über Krieg und Tod", *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften* içinde, Frankfurt/M. 1994, 133-161.

Freud, Sigmund (1923) "Massenpsychologie und Ich-Analyse", *Massenpsychologie und Ich-Analyse / Die Zukunft einer Illusion* içinde, Frankfurt/M. 1993, 31-105.

Freud, Sigmund (1930) "Das Unbehagen in der Kultur", *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften* içinde, Frankfurt/M. 1994, 29-108.

Freud, Sigmund (1933) *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1991.

Freud, Sigmund (1933) "Warum Krieg?" *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften* içinde, Frankfurt/M. 1994, 163-177.

Habermas, Jürgen (1998) "Aus Katastrophen lernen? Ein zeitdiagnostischer Rückblick auf das kurze 20. Jahrhundert, *Die postnationale Konstellation* içinde, Frankfurt/M., 65-90.

Hilberg, Raul (1990) *Die Vernichtung der europäischen Juden*, 3 Bde., Frankfurt/M.

Hirschman, Albert O. (1987) *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt/M.

Historikerstreit (1987) *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Münih.

Hobbes, Thomas (1984) *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Frankfurt/M.

Hobsbawm, Eric (1995) *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Münih.

Horkheimer, Max / Theodor W. Adorno (1971) *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M.

Jäckel, Eberhard (1996) *Das deutsche Jahrhundert. Eine historische Bilanz*, Frankfurt/M.

Jackson, Gabriel (1999) *Zivilisation und Barbarei. Europa im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M.

Joas, Hans (1994) "Der Traum von der gewaltfreien Moderne", *Sinn und Form*, Jg. 46, Nr. 2, 309-318.

Kolko, Gabriel (1999) *Das Jahrhundert der Kriege*, Frankfurt/M.

Kruse, Volker (1990) *Soziologie und Gegenwartskrise. Die Zeitdiagnosen Franz Oppenheimers und Alfred Webers*, Wiesbaden.

Lyotard, Jean-François (1987) *Der Widerstreit*, Münih.

Marx, Karl (1977) *Das Kapital*, 3 Bde., MEW 23-25, Berlin (DDR).

Miller, Max/Hans-Georg Soeffner (der.) (1996) *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende de 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M.

Mommsen, Wolfgang J. (1974) *Max Weber und die deutsche Politik*, Tübingen.

Peukert, Detlev J.K. (1989) *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen.

Popitz, Heinrich (1986) *Phänomene der Macht*, Tübingen.

Reemtsma, Jan Philipp (1993) "Die 'Signatur des Jahrhunderts' - ein kataleptischer Irrtum", Mittelweg 36, Heft 5, 7-23.

Reemtsma, Jan Philipp (1995): "... und 1 Jahrhundert", Hamburger Institut für Sozialforschung (der.), 200 Tage und 1 Jahrhundert. *Gewalt und Destruktivität im Spiegel des Jahres 1945* içinde, Hamburg, . 46-73.

Reemtsma, Jan Philipp (1996) "Über einen ästhetischen Einwand", *Mittelweg*, 36, Heft 6, 6-17.

Reemtsma, Jan Philipp (1998) "Freiheit, Macht, Gewalt", ders., *Mord am Strand. Allianzen von Zivilisation und Barbarei* içinde, Hamburg, 125-144.

Reemtsma, Jan Philipp (1999) "Das Jahrhundert der Gewalt", *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Heft 11, 1999, 1376-1379.

Reimann, Horst (1995) "Alfred Weber und die heutige Kultursoziologie", Hans G. Nutzinger (der.), *Zwischen Nationalökonomie und Universalgeschichte. Alfred Webers Entwurf einer umfassenden Sozialwissenschaft in heutiger Perspektive* içinde, Marburg, 113-136.

Schnädelbach, Herbert (1989) "Die Aktualität der 'Dialektik der Aufklärung'", H. Kunnemann/H. de Vries (der.), *Die Aktualität der 'Dialektik der Aufklärung'* içinde, Frankfurt/M., New York.

Sofsky, Wolfgang (1994) "Zivilisation, Organisation, Gewalt", *Mittelweg*, 36, Heft 2, 57-67.

Sofsky, Wolfgang (1996) *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt/M.

Ternon, Yves (1996) *Der verbrecherische Staat. Völkermord im 20. Jahrhundert*, Hamburg.

Trotha, Trutz von (der.) (1997) *Soziologie der Gewalt*, Opladen.

Weber, Alfred (1935/50) *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Alfred Weber-Gesamtausgabe, Bd. 1, Marburg 1997.

Weber, Alfred (1943) *Das Tragische und die Geschichte*, Alfred Weber-Gesamtausgabe, Bd. 2, Marburg 1998.

Weber, Alfred (1946) *Abschied von der bisherigen Geschichte. Überwindung des Nihilismus?*, Alfred Weber-Gesamtausgabe, Bd. 3, Marburg 1997, 29-251.

Weber, Alfred (1953) *Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins*, Alfred Weber-Gesamtausgabe, Bd 3, Marburg 1997, 257-446.

Weber, Max (1972) *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.

Weber, Max (1988) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bde., Tübingen.

Zinn, Karl Georg (1989) *Kanonen und Pest*. Über die Ursprünge der Neuzeit im 14. und 15. Jahrhundert, Opladen.

Theories of civilisation and the problem of violence

In this article, the civilisation theory of Elias is taken together with other civilisation theories and these theories are compared in terms of the problematic of violence. This is done to evaluate the relation between civilisation and violence. Two different views on modernity -the one sees no violence in modernity and the other focuses on the character and the destructive potential in modernity- are discussed. Twentieth century is explained as a century of violence. Here an attempt is made to find out how the theoreticians' own experiences of violence reflect on their theories of civilisation and culture. Sigmund Freud, Max Weber, Alfred Weber, Norbert Elias, Max Horkheimer and Theodor W. Adorno are the figures whose analyses on civilisation are examined in terms of their experiences of 'macro violence'. Four different relations between civilisation and violence are explained. The first one sees humanity always in a process of civilisation, and war and terror as short-term set-backs. The second one explains the reason of violence with refernce to the success of civilisation. The third one emphasises the multiplicity of meanings inherent in the essence of modernity and evaluates the barbarism as the 'dark' face of modernity. The fourth one rejects the relation between macro crimes and civilisation. Here in this article the third approach is supported as it considers the inherent contradictions of Enlightenment, reason, and modernity. Elias' theory of civilisation is criticised of having deficiencies in terms of understanding the experiences of violence of the twentieth century.

Norbert Elias'ın insan bilimleri[1] kavramı ve bilgi sosyolojisi

*Erk Yontar**

Son yıllarda bilimsel çevrelerde, bir konunun araştırılmasında çoğu kez tek bir bilim dalının teori ve yöntemlerinin yetersiz kaldığı anlayışından yola çıkarak farklı disiplinlerden yararlanmayı içeren bir bakış açısı benimsenmekte; hatta bu bakış açısı, bilimsel program niteliğini de kazanmaktadır. Ancak, uluslararası söylemde *disiplinlerarasılık* adı altında tartışılan ve uygulamaya çalışılan bu bilimsel yaklaşım tarzı, ekseriyetle sadece farklı bilim alanlarında birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkarılmış sonuçların birbirine eklemlenmesi şeklinde bir anlayışı yansıtmakta; böylelikle disiplinlerarasılık, sadece sözü edilen türde geliştirilmiş bir bilimsel faaliyete sonradan verilen bir predikat ya da ünvan niteliğini taşımaktadır. Halbuki disiplinlerarasılık, bir konunun bilimsel olarak araştırılmasında, daha araştırmanın başından itibaren farklı bakış açılarının ve disiplinlerin, bir sentez modeli çerçevesinde bütünleştirildiği bir yaklaşım tarzı anlamına gelmektedir. Bu yaklaşım tarzının ön şartlarından bir tanesi de, değişik bilim alanlarına bağlanabilen ve o alanlar için de geçerliliği bulunan teori ve/veya teori unsurlarının varoluşudur. Günümüzde disiplinlerarası sıfatını taşıyan araştırmaların en önemli eksikliği de bu noktada beliriyor. Halen bir çok konu alanında farklı bilimleri kapsayacak bir sentez modeli oluşturulamamaktadır ve bu durum özellikle sosyal bilimler alanı için geçerlidir. Buna ilâveten, bilimler arasına çekilen ve onların içeriğinden kaynaklanmayıp daha ziyade akademik yapılar içerisindeki menfaat arayışları tarafından belirlenmiş olan ya-

---

1 Elias Almanca'da "Menschenwissenschaften", yani "insan*lar* bilimleri" terimini kullanır ve bununla insanların her zaman çoğul olarak varolduklarını dile getirir. (Elias'ın kitabının 'İnsan Resmi' başlıklı bölümüne bakınız.)

(*) Hamburg Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, Siyasal Bilimler Bölümü.

pay sınırların[2] varlığı, bu gelişmeyi daha da güçlendirmektedir. Alman sosyoloğu Norbert Elias, *süreç ve figürasyon sosyolojisi* ile başlıca tüm sosyal ve tarih bilimlerinin kesiştiği bir araştırma programı yaratmıştır. Elias'ın, yukarıda söz edilen ve önemi belirtilen disiplinlerarasılık anlayışını bünyesinde taşıyan bu yaklaşımının gerekliliği ve anlamı, ancak onun insan bilimleri kavramıyla ilgili görüşleri çerçevesinde açıklığa kavuşabilir.

Bu yazının asıl amacı, insan bilimleri kavramını ana hatlarıyla açıklamak ve her şeyden önce de, söz konusu kavramın temelini ve gerekçesini oluşturan Elias'ın bilgi sosyolojisini tanıtmaktır.

Elias, insan psişiğinin ve her bir toplumun yapılarını ve onların tarihlerini, birbirinden ayrılmaz bütünlükler olarak ve de ancak birbirleriyle bağlantılı bir biçimde birlikte araştırılabilen olgular (*fenomen*) olarak algılar. Bu fenomenler, insan bilimlerinin konusunu teşkil ederler. Toplumsal dönüşüme yönelik güçlü içkin bir tepkinin her toplumsal yapının entegral momenti olduğunu varsayan Elias'ın ana uğraşı, uzun vadede ve plansız olarak meydana gelen toplumsal gelişmenin incelenmesiyle ilgili ampirik açıdan daha uygun teorik modelleri araştırmaktır. Bu hususta Elias'ın izlediği ana amaç, insanî gelişme süreçlerinin birbirleriyle olan genel ilişkilerini ve yönünü aydınlatmaktır. Onun bu amaca yönelik olarak geliştirdiği sentez, bir yandan farklı araştırma perspektiflerinin birbirlerine ilişkin tutumlarını analiz etmekte; diğer yandan da ayrı sonuçları daha kapsamlı bir modele entegre etmektedir. Elias'ın sosyolojisinin ana paradigmalarından birisini oluşturan bu toplumsal dönüşüm teorisi, ancak böyle bir çerçevede anlaşırlılık kazanacaktır. Söz konusu teorinin dayandığı ana varsayım: "...çok sayıda insanın *irade* ve planlarının *karmaşık bir biçimde içiçe geçmesiyle*, ilgili insanlar tarafından istenmemiş ve planlanmamış yapılar ve süreçlerin ortaya çıkması"dır (Elias, 1977: 131).

Elias, bu türde örülmüş yapıların ve uzun vadeli olup da planlanmamış, ama aynı zamanda belli bir yapı ve yöne de sahip olan süreçlerin incelenmesini ve açıklanmasını, sosyolojinin ve hatta insan bilimlerinin ana görevleri arasında saymaktadır. Daha ileride, Elias'ın toplumsal süreçler teorisinin tanıtıldığı bölüm çerçevesinde, özellikle onun trend olarak da adlandırdığı bu uzun vadeli gelişme eğilimlerine değinilecektir. Ama bu noktada, önce bir adım geriye gidip yukarıda insan bilimleri olarak adlandırılan bilimleri, Elias'ın geliştirdiği, bilimlerin süreç modeli çerçevesinde düzenlemek gerekli olacaktır. Elias'ın bilimlerin, bilimlerarası ilişki, benzerlik ve farklılıkların bilgi-sosyolojisi bağlamındaki araştırmasının yönünü, kendisi tarafından *büyük evrim (evolüsyon)* olarak adlandırılan standart bir model belirlemektedir. Elias'ın kasdettiği evrim,

---

2 Elias'ın eleştirdiği nokta, belli bir aşamadan sonra bu sınırları, bilimsel konuların yerine disiplinlerin belirlemesidir.

> ...sub-atomik parçacıklardan (zerre) atomlara, atomlardan küçük ve büyük moleküllere, tek hücreli canlılara, nispeten düşük seviyede öğrenme kabiliyetine sahip olan ve devamlı değil, olsa olsa geçici toplumsallaşma özelliği gösteren çok hücreli canlılara doğru gelişen; nihayet çok sayıda dolambaçlar yaparak çeşitli tesadüfî ve ara kademelerden geçtikten sonra hayret verici bir şekilde benzersiz öğrenme kabiliyetine, aynı zamanda devamlı toplumsallaşmaya sahip olan insanların gelişmesine kadar varan bir evrimdir (Elias, 1985b: 273).

Elias'ın yukarıda belirtilen ve "konu alanlarının evrimsel modeli" çerçevesinde oluşturulan bu bilimler teorisi, farklı konu alanlarının araştırılmasının, bilimsel yaklaşım yöntemleri bakımından farklılıkları da beraberinde getirdiğini ortaya çıkarmayı amaçlıyor. Elias'ın insan bilimleri kavramının yukarıda kısaca değinilen teorik temeline daha ayrıntılı olarak girmeden önce, bu temeli anlamanın bir bakıma ön koşulu olarak, ileride ele alınacak içeriksel açıklamaların da özünde yatan insan resmine değinmek yararlı olacaktır.

Elias'ın insan resmi (figürasyonu)

Elias'a göre insanlar, temelde toplumsal şartlar tarafından şekillendirilmeye açık yaratıklardır. Ancak insanın antropolojik olarak sabit iki özelliği vardır. Birincisi, insanoğlunun toplumsallık özelliğidir. Bu özellik, insanların biyolojik yapılarından dolayı doğuştan itibaren çok az sayıdaki davranışlarıyla ilgili bir içtüzüğe sahip olmalarından; böylelikle baştan itibaren yardım, iletişim, öğrenme ve toplumsallaşma (sosyalizasyon) ihtiyacı içinde bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Yani, kısaca, bu özellik, insanın başka insanlara tâbi olma özelliğidir. İnsanların ikinci özelliği de, onların değişkenliğidir (Elias, 1971: 116). İnsanlar, toplumca şekillendirilmiş çevreleriyle etkileştikleri için değişkendirler. Elias'ın deyişiyle, yeni doğan bebek bir insan maketi/örneğidir (Elias, 1987: 106). İnsanların sözü edilen bu iki ortak özelliği de, onların bireysel ve toplumsal gelişmelerinin "karşılıklı bağımlı" (*interdependent*) karakterini ortaya çıkarmaktadır. Elias'ın Avrupa'daki medenileşme süreçlerini konu alan incelemesinde, toplumsal fonksiyonların farklılaşmasıyla, psişik fonksiyonların da farklılaştığını görmek mümkündür. Buna göre insan ruhunun bilinç, dürtü yapısı ve vicdan olarak fonksiyonel farklılığı, doğuştan ve doğal olmayıp, toplumsal bir sürecin sonucudur. Dolayısıyla, söz konusu bireysel farklılıklar, belirli bir toplumsal gelişmişlik aşamasına tekabül ederler. İnsan kişiliği, toplumsal süreçlerin ürünüdür ve buna bağlı olarak, kişisel medenileşme sürecindeki gelişme seviyesinin yüksekliği, toplumsal farklılaşmanın seviyesini de yükseltir. İnsanların ne kadar rasyonel veya içgüdüsel dürtülere göre davranacakları, yahut onların ne derece bireyci (*individualist*) veya toplumsal davranışlar gösterecekleri, mevcut toplumsal medenileşme sürecinin seviyesine bağlı olmaktadır. Toplumsal "karşılıklı bağımlılık seviyesi" yükseldikçe, insanların iç dürtülerine

hâkim olma ve kendi kendilerini gütme mecburiyetleri de, birbiriyle orantılı bir şekilde artıyor. Aynı zamanda, dürtülerin kontrol altına alınması ve yönlendirilmesi ne kadar yoğunlaşırsa, bireyin toplumsallaşma süreci de o kadar fazla zaman alıyor.[3] Toplumsal süreç, yetişen her bireyde kendini tekrarlamakta ve böylece bireysel gelişme, toplumsal gelişmeyi yansıtmaktadır. Elias'ın deyişiyle *"İnsan bir süreçtir"* (Elias, 1971: 127). İnsanın diğer insanlarla ilişkilerini düzenleyen insanî ilişki fonksiyonu da aynı şekilde değişkendir. Elias bu değişkenliği, insan toplumlarının değişkenliğinin ön şartı olarak görüyor. İnsanların sadece birey olarak ve tek başlarına varolmaları mümkün olmadığından, hatta böyle bir şey düşünülemeyeceğinden, Elias insanlardan hep çoğul olarak söz eder. Elias açısından insanlar, sadece çoğul olarak ve "figürasyonlar"[4] halinde mevcutturlar. Kısacası, Elias'ın insan resminin ana hatlarını, insanların değişkenliği ve toplumsallığı oluşturmaktadır. Bu resimde insanlar, sürekli, nisbeten açık ve karşılıklı bağımlılık özelliğine sahip süreçler, "homines aperti" (Elias, 1971: 131) olarak görünmektedirler.

Bilim ya da bilimler - evrensel bilim fikrinin tetkiki

Yukarıda açıklanan insan resmiyle Elias, Yeni Çağ'da Descartes'ın sübjektivite paradigmasıyla ortaya çıkan ve Kant vasıtasıyla günümüze kadar (örneğin Popper'de) etki yapan "homo clausus" olarak adlandırılan metafizik ideale karşı bir pozisyon almaktadır. Burada kastedilen düşünce kısaca, bir insanın sadece kendi gücüne dayanarak, başka insanlar tarafından öğrenilmiş bilgiyi kullanmadan, yani mevcut toplumsal bilgi birikimine dayanmadan, dünya hakkında tamamiyle tek başına bilgi edinebilmesidir. Gerçi Elias da bilgi sosyolojisi çerçevesindeki yazılarında, insanların doğal donanımlarının bir parçası olarak onların genel sentez kurma potansiyeline, yani farklı olayları birbirine bağlama kabiliyetine sahip olduklarını söyler.

> ...Ancak insanların kurdukları tüm spesifik bağlantılar ve bunlara uygun söz ve düşüncelerinde kullandıkları terimler, onların öğrenme ve tecrübelerinin sonucudur. Bu durum, tek/münferit insanın değil, öğrenilmiş bilgiyi nesilden nesile aktaran çok uzun bir insanî kuşaklar zincirinin varlığına işaret eder... (Elias, 1984: 1).

---

3 Böylece, çocukluktan yetişkinliğe uzanan süreç de o denli uzun olur (bkz. Elias, 1987: 169/70).

4 Elias toplum ve birey arasında yapay ve analitik bir ayrımın yapıldığı bilimsel yaklaşımlara karşı çıkıyor. Yukarıda belirtildiği gibi, insan tek başına var olamaz. İnsanlar hep çoğul olarak, başka insanlarla bağlantılı ve onlara bağımlı olarak düşünülmeli; başka insanlarla kurdukları ilişkilerle birlikte araştırılmalıdırlar. Elias'ın bu bağlamda kullandığı 'figürasyon' terimi, karşılıklı bağımlılık zincirlerinden oluşan ilişkiler örgüsünü kasteder. Daha ileride sosyoloji'nin insan(lar) bilimleri modeli içindeki yerinin tanıtıldığı bölümde, figürasyon kavramına daha ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

Elias, kendisiyle aynı kuşaktan olan filozof Popper (1902-94) ve öğrencileriyle, bu konuda oldukça sert bir fikir mücadelesine girer.[5] Aslında Elias'ın, bir bakıma bilinçaltını yansıtacak bir şekilde yaptığı eleştiri, özellikle belli bazı sosyal bilimcilere yöneliktir. Elias'ın eleştirdiği nokta, sosyal bilimcilerin, doğa bilimlerinin etkisi altında kalıp, onların daha fazla prestij vadeden yöntem ve teorilerini kullanmaları ve bunu yaparken insanları ilgilendiren karmaşık sorunların çözümüne yönelik yöntemler geliştirmek yerine, araştırmalarında insanî fenomenleri basitleştirip onları doğa bilimlerinin yöntemlerine uydurmalarıdır (Elias, 1983c: 30).

Elias tarafından Popper'a yöneltilen eleştirinin temelinde, her şeyden önce bilimsel-felsefî bir evrensel bilim fikrine karşı çıkış yatmaktadır. Elias'a göre, başlıca üç bilim alanı ortaya çıkmıştır: fizik, biyoloji ve insan bilimleri.[6] Bunların her birinin görevi, insanların bilgi hazinesini büyütmek ve insanların oryantasyonunu *kontrol edilebilir* bilimsel buluşlarla güçlendirmektir. Bilimsel yöntemler, bu amaca yönelik araçlardır. Ancak bilimler, farklı konu alanlarına bağlı olarak farklı yöntemler kullanabilirler. Elias'ın Popper'ın görüşünde yanlış bulduğu husus, Popper'ın aradığı ebedi, kesin ve mutlak bir bilim teorisiyle onun yöntemlerini, "matematik ve mantık gibi tek yönlü bilimlerin sunduğu 'ebedi gerçeklerde'" (Elias, 1985a: 107) bulması ve bundan dolayı bu disiplinlere uygun olan *(mantıksal tutarlılık tetkiki gibi)* yöntemleri, ampirik bilimlere aktarmasıdır. Elias açısından bu yaklaşım, teorik bir enstrüman olan "bilimsel yasanın", insan toplumlarının dinamik karakterini görememesi gerçeğini gözardı eder. Bu yüzden Elias, bilimsel yasanın istisnasızlığı fikrini reddeder. Elias'ın Popper'ınkinden farklı olan yaklaşımı ise, birçok bilim alanında ve özellikle de iki yönlü insan bilimlerinde, yukarıda belirtilen türde teorik yasalar veya yöntemler yerine, daha ziyade süreç ve konfigürasyon modellerinin (yahut figürasyon modellerinin) merkezî, hatta üst seviyede bir rol oynadığı görüşüne dayanır. Elias'ın bu yaklaşımı, onun aşağıdaki şu deyişiyle açıklık kazanır:

---

5 1970'li yılların sonunda Almanya'da akademik söylem içerisinde yerini bulma süreci çerçevesinde Elias, kendi pozisyonunu "Das Credo eines Metaphysikers" adlı yazısıyla belirler. Popper ekolünden kendisine gelen eleştirilere "Wissenschaft oder Wissenschaften", yani "Bilim ya da Bilimler adlı bir makaleyle cevap verir. Burada Elias, Popper'ın "Logik der Forschung" adlı başyapıtına eleştirel bakışını devam ettirip kesinleştirmekte ve bilimsel-teorik düşüncelerini kapsamlı bir biçimde dile getirmektedir.

6 Elias'ın konuya bakış tarzında, Auguste Comte ile olan bağlantısı açık bir şekilde ortaya çıkıyor. Comte'un baş yapıtı olan "Pozitif Felsefe" adlı eserinde ortaya koyduğu ve bir nevi araştırma programı olarak okunması gereken şu üç ana fikir, Elias'ın sosyolojisinde ve soru kurgusunda önemli bir rol oynamaktadır: 1. Bir sosyolojik düşünce ve bilim teorisinin geliştirilmesi; 2. En önemli üç bilim grubunu teşkil eden fiziksel, biyolojik ve sosyolojik bilimlerin birbirleriyle ilişkilerinin belirlenmesi; 3. Bu bilimler sisteminin çerçevesinde sosyolojinin, fizik ve biyoloji ile olan ilişkisindeki nisbî özerkliğinin, kendi konu alanlarının farklılığına bağlı olarak inşa edilmesi ve kendisine has yöntemlerin geliştirilmesi.

> İnsan toplumlarının analizi için, yasa türünde teorilerin yerine, başka türde teorilere ihtiyaç vardır. Toplumun diyakronik karakterini ve dönüşümünü / değişimini soyutlayan teoriler yerine, bu özellikleri kendi teorik sentezine dahil eden süreç teorileri gereklidir (Elias, 1983c: 31).

Büyük evrim

Elias aynı zamanda bilimlerin bağımlılığını ve çeşitliliğini hesaba katan bir bilimler modelini de tarif etmeye çalışır. Bu modele Elias, ilk etapta teorik-ampirik bilimlerin ana gruplarını teşkil eden fizik-kimya, biyoloji ve insan bilimlerinin geçtiği belli bir sürece dikkati çekerek yaklaşıyor. Bu süreç öyle bir seyir izlemektedir ki, "bu bilim gruplarının araştırma alanlarını teşkil eden, artarak daha yoğunlaşan ve özellikle daha yoğun bir şekilde entegre olan oluşuklar (nesne), nispeten daha az yoğun olanlardan meydana gelmekte ve gerektiğinde bu sonuncular tekrar çözülerek ilk hallerine geri dönmektedirler" (Elias, 1983b: 187).

Elias fizikçiler arasında sıkça karşılaşılan bir anlayışa da işaret eder. Buna göre, bütün dünyayı ve onun özelliklerini oluşturan en küçük parçacık keşfedilince, evrenin ve dolayısıyla bilimlerin sorunlarıyla ilgili çözümün ana anahtarı da bulunacaktır. Elias açısından "bilimlerin çeşitliliği anlayışının karşısında duran, yani özellikle de fizik, biyoloji ve insan bilimleri arasındaki farklılığın, böylece bir bilimler teorisi anlayışının karşısında duran en büyük engel, asıl bu düşüncedir" (Elias, 1983b: 189) Diğer yandan, fizik (bilimi), 'Bilim'in modeli olma hakkıyla ilgili meşruiyetini, dünyadaki her şeyi oluşturan en küçük parçacıkları araştırdığını öne sürerek kanıtlamaya çalışmaktadır. Böylelikle, bütünün parçalara bölünmesi ve parçaların izolasyonu anlamına gelen analizi, bilimsel yasa ve araştırma sonuçlarının sembolik tarifi olan yasa niteliğindeki teorileri bulmanın başlıca bilimsel yöntem olduğu şeklinde bir postülayı savunmaktadır. Elias buna karşılık, sentez formlarının, yani entegrasyon süreçlerinin, doğal süreçler arasındaki dağılım ve deentegrasyon süreçleri kadar önemli bir rol oynadıklarını öne sürer. Böylece Elias, hem zamansal-mekânsal yapı ve süreç modellerinin oluşumunu, hem de mekân ve zamandan bağımsız matematiksel formüller olarak ortaya konabilen bilimsel yasalardan farklı olarak, bu teorik oluşuklarda mevcut zamansal-mekânsal karakterin, üç ya da dört boyutlu bir yapıya sahip olduklarını teşhis eder. Ancak Elias'a göre, bilim teorisyenlerinin büyük çoğunluğu, bilimlerdeki bu reel gelişmelerin farkında değildirler; çünkü onlar, gelişmenin ve değişimin/dönüşümün yapısıyla ilgili sorunlara yaklaşma yolunu kapatan felsefî geleneklere bağlıdırlar.

Bu demektir ki bilimler modelinin geliştirilmesi, bilimlerin gelişmesine ayak uyduramamıştır. Böyle bir durumda, bilim teorisyenlerinden beklenen şey, bilimlerin gelişmesi, örneğin bilimlerin sürekli farklılaşması ve ihtisaslaşması konusuyla ilgili açıklamalardır. Bunun yapılması yerine, tek bir bilim, alışılageldiği

gibi fizik bilimleri, her muhtemel bilimin prototipi olarak görülmekte ve yine bu bilimin yöntemleri, her bilimsel yöntemin ideal prototipi olarak yüceltilmektedir. Şu soru ise çok ender olarak sorulmaktadır: "Acaba geleneksel fizik-kimya bilimlerinin yöntemi olan ve bütünün parçalarının izolasyonundan oluşan analiz, tüm ampirik-teorik bilimlerin konu alanları için aynı derecede uygun mudur?" (Elias, 1983b: 194). Halbuki, farklı bilim tiplerinin özelliği ve bunların konu alanlarının özelliği birbirine bağlıdır. Ana bilimlerin konuları birbirleriyle karşılaştırıldığında, bunların konusal özelliklerinin spesifik bir biçimde değiştikleri görülmektedir. Bu durumu Elias "artan karmaşıklık doğrultusundaki değişim" (Elias, 1983b: 194) olarak açıklar. Bu süreçte vurgulanması gereken, bütünü birleştiren ve değişen parçaların davranışının, birleşmiş bütünlerin davranışının belirleyicisi (*Determinante*) olarak önemidir. Elias'a göre, belirtilen bu sürece uygun şekilde, "farklı ana bilimlerin konu alanlarını teşkil eden ayrı olay kademelerinin (*Geschehensstufen*) açıklanması için gerekli model ve yöntemler de değişir" (Elias, 1983b: 195). Elias ana bilimlerin konu alanlarının özelliklerini incelerken, aynı zamanda "konu/obje modellerinin kontinuumu" olarak gözlenebilen, yönlü bir değişim/dönüşümü tespit eder. Bundan dolayı, bilim teorisi bir sentezi, "bir modellerin modelini" (Elias, 1983b: 209) gerektirmektedir. Dönüşüm yönünün ana hatlarını Elias şu şekilde özetler:

> Bir alt kademedeki parçaları henüz birbirine fonksiyonel (*funktionsteilig*) olarak bağlanmamış olan ve bundan dolayı sentezleri bu parçaların özelliklerini kaybetmeyecek şekilde tersine (ilk hallerine) çevrilebilir (*reversible*) özelliğe sahip basit oluşuklardan, yine bir alt kademede bulunup da parçaları birbirine fonksiyonel olarak bağlı olan daha *yoğun/karmaşık (kompleks)* oluşuklar meydana gelir. Böylelikle bu parçaların yapısı, daha üst seviyede birleştirilmiş bir bütünlük çerçevesinde işlemeye ayarlanmış haldedir. Ancak parçalar, birlikte oluşturdukları daha üst seviyeli bütün, yani sentez parçalandığında, kendi öz yapılarını da kaybederler (Elias, 1983b: 196).

Söz konusu süreci başka türlü açıklamak gerekirse, fonksiyonel bir şekilde spesifik bir üst seviyeli oluşuğa göre ayarlanmamış alt kademedeki oluşuklar, bu özellikleri nedeniyle yapılarını korumaktadırlar; dolayısıyla onların üst seviyeli oluşukla meydana getirdikleri bütünlük, tersine çevrilebilir bir yapı arz etmektedir. Buna karşılık, evrimsel çizgi üzerinde fonksiyonel olarak birbirine bağlı parçalarda meydana gelen fonksiyonel farklılaşma, bu özelliğe tekabül eden giderek artan seviyelerdeki entegrasyonlara yol açmaktadır. Elias, bu ikinci tür yapıların, tersine çevrilemez (*irreversible*) özellikteki bir entegrasyon türüne dahil olduklarından söz eder. Elias burada, sürekli ve yönlü bir dönüşümün varlığından ve kanıtlanabilirliğinden hareket etmekte; bunu fonksiyonel açıdan farklılaşmamış ve tersine çevrilebilir özellikteki bütünleşmiş doğal birimlerden, fonksiyonel açıdan bütünleşmiş hücre türündeki doğal birimlere doğru bir evrime işaret ederek açıklamaktadır. Söz konusu değişim/dönüşüm, aynı şekilde tek hücreli canlılardan, parçalarının gittikçe daha karmaşık bir şekilde farklılaştığı ve buna

uygun koordine edici merkez organlarının karmaşıklığının da arttığı çok hücreli canlılara doğru ilerleyen gelişme sürecinde de yansımaktadır. Elias'a göre, ana bilimler arasındaki ilişkilerle bu bilimlerin görevlerinin farklılıklarını ve birbirleriyle bağlantılarını açıklayabilmek için, yukarıda sözü edilen evrimsel doğa süreçleri hakkında bilginin varlığı gereklidir.

Atomist görüşün ana dogması, yani bütünleşik parçaların özelliklerinin, parçaların izolasyonu yoluyla belirlenebileceği fikrini içeren dogma, fizik-kimya bilimlerinin meşgul olduğu olay basamakları için geçerli olabilir. Bu bilimlerde, ölçme için gerekli olan parça izolasyonu mümkündür, "çünkü bu seviyedeki bütünleşik objenin parçaları, ya hiç, yahut sadece çok düşük şekilde birbirlerine fonksiyonel şekilde uydurulmuşlardır ve parçalar birbirlerine bağlıdırlar. [...] Ancak evrimsel merdivende daha yukarı seviyelere çıkıldığında, atomist ana dogmanın geçerliliğinin sınırlı olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır" (Elias, 1983b: 198).

Basit hücreler, yani tek hücreli canlılar bile, birbirine öyle bir biçimde bağlanmış parçalara sahiplerdir ki, bunların izolasyonu halinde, parçalar yapısal özelliklerini kaybederler. Yine de bu türlü bir hücrede, daha düşük seviyede öyle parçalar mevcuttur ki, bunlar birbirlerine fonksiyonel şekilde bağlı olmadıklarından dolayı, parçalanmaları tersine çevrilebilir (*reversible*) özelliktedir.[7] Burada açık bir şekilde hiyerarşik bir düzenin varlığı ortaya çıkıyor. Böyle bir düzen çerçevesinde, belli sayıdaki basamaklarda yer alan parçalar, birlikte bütünleşik yapılar kuruyorlar. Bu yapılar, aynı zamanda daha üst seviyedeki bütünlerin parçalarını oluşturuyorlar ve gittikçe artan sayıda farklılaşma ve bütünleşme seviyelerinden geçip, gittikçe daha karmaşık oluşuklar/yapılar meydana getiriyorlar.

Bu gelişme sürecinin devamında, tersine çevrilebilir özellikteki parçalardan, daha yüksek seviyede farklılaşmış ve tersine (ilk haline) çevrilemez özellikte örgütlenmiş parçalar ortaya çıkıyor. Yine, bu gelişmenin kademeleri incelendiğinde, bir üst entegrasyon basamağını temsil eden parçaların, tamamen kendi seviyelerine has ve bir alt seviyedeki parçaların özelliklerine hiç benzemeyen, onların özellikleriyle açıklanamayacak türde işleyiş ve davranış biçimleri gösterdikleri görülüyor. Daha üst seviyedeki bu parçalar, ancak daha düşük seviyedeki parçaların birlikte kurdukları konfigürasyonun özelliğiyle açıklanabiliyor. Buraya kadar anlatılanlardan çıkan sonuç, daha karmaşık oluşukların yapısal özelliklerini aydınlatabilmek için, sadece onları bütünleştiren parçaların yapısal özelliklerini bilmenin yeterli olmadığıdır. Elias'a göre, karmaşık oluşukları açıklayabilmek için, hem parçaların, hem de onların oluşturduğu birleşmiş bütünün işleyiş (*fonksiyon*) biçimleri hakkında bilgi sahibi olmak gerekiyor. "Böylesine bir evrimsel merdiven vasıtasıyla, bir konu alanından diğerine doğru gittikçe daha yukarı seviyelere çıkıldığında, parçaların özelliklerini, parçaları izolasyona tâbi tutmak suretiyle gözlemlemeye göre, bu özellikleri, bütünleşik parça-

7 İşte bunlar, fizik ve kimya bilimlerinin potansiyel objeleridir.

ların entegrasyonunu inceleme yoluyla açıklama, öncelik taşımaktadır" (Elias, 1983b: 201). Söz konusu evrimin diğer bir eğilimi de, evrim sürecinde, gittikçe daha kapsamlı bir biçimde kendine hâkim olma/kendi kendini gütme (*Selbststeuerung*) kabiliyetinin gelişmesidir. Tek hücreli canlılar, bu açıdan tamamıyla pasifken, çok hücreli canlıların kendini kontrol etme kabiliyeti sürekli artmaktadır ve nihayet insanların, entegrasyon seviyelerinin çokluğu sayesinde eşsiz bir 'kendi kendini gütme' donanımına sahip oldukları görülmektedir.

Dolayısıyla, konu alanlarının açıklanmasında, ne atomist ana dogma ve buna bağlı olarak insanların sadece molekül yahut atom gibi yönlendirilebilen veya bunlara indirgenebilen bir parça/madde oldukları fikri, ne de onların doğal ve maddi olmayan bir güç tarafından yönlendirildikleri (bilim öncesi) fikri, konunun açıklanmasında yeterli olabilmektedir. Bu bağlamda Elias "ilerleyen sentez" (Elias, 1983b: 205) terimini kullanır. Bu terim, bir yandan yukarıda açıklanan küçük moleküllerden, insanlar gibi daha karmaşık oluşuklara doğru gerçekleşen evrimsel süreci kavramsal olarak belirlemeye yarıyor. Ayrıca Elias bu terimle, insanların yaşadıkları ve bir parçası oldukları dünya hakkındaki bilgilerinin gelişmesini de izah ediyor. Elias, insanların ilerlettikleri ve yüzyıllarca deyimler ve terimler geliştirerek bir yüksek sentez seviyesine ulaştırdıkları bilgisel gelişim basamaklarını birbirinden ayırıyor. Ona göre, bu upuzun "ilerleyen sentez" sürecinin bir aşamasında insanlar, birbiriyle ilişkilerini kuramadıkları olaylar karşısında mevcut bilgi hazinelerinin sınırlarına varıyorlar. Ancak bir sonraki basamakta, bu ilişkiler, insanlarca idrak edilebiliyor ve bu ilişkiyi sembolize eden bir terim, insanlar arasındaki karşılıklı münasebetler sayesinde birlikte geliştiriliyor (krş. Yontar, 1997).

Yukarıda söz edilen türdeki sürece benzer bir şekilde, bugünkü bilginin sınır ya da cephesini Elias'a göre bilimlerin birbirleriyle ilişkisi oluşturmaktadır. Günümüzde bilimler, çoğu kez âdeta yan yana sıralanarak karşılaştırılmaktadır. Bilimler arasındaki farklılıklar, onların her birinin görev alanlarını ve kendilerini bir sürecin basamakları olarak ortaya koyacak bir evrimsel çerçevede algılanmıyor. Tersine, bu konudaki algılama, statik boyutlara indirgeniyor. Günümüze kadar süren alışagelmiş bu yaklaşımın arkasında, ya farklı bilimleri bir sistem içerisinde yan yana getirme ya da farklı bilimleri tek bir bilime indirgeme şeklinde 'tek boyutlu bir bilim model' anlayışı yatıyor.[8] Halbuki Elias, sunduğu insan bilimleri kavramıyla, bilimlerin toplumsal örgütlenmesine, yani bilimin kurumsallaşmasına bakıldığında böyle bir görüntü ortaya çıksa da, aslında onların yanyana ve birbirlerinden bağımsız bir biçimde varolmadıklarını açıklamaya çalışıyor. Tam tersine, bilimlerin konu alanları çok çeşitli biçimde birbiriyle bağlantılı olduklarından, bilimler arası ilişkilerin özelliklerini kavrayabilmek ve bunları sembolik bir şekilde ifade edebilmek için, konu alanlarının incelenme-

8 Yukarıda Popper örneği.

sinde 'çok boyutlu bir bilimler modeli' gereklidir. Halen eksik olan "...farklı bilim alanlarında pratikte mevcut farklılıkları teorik olarak temellendirecek ve bunun ötesinde, bu alanların birbirleriyle olan ilişkilerini de açıklayabilecek bir bilimler modelidir (Elias, 1983b: 212).

İnsan bilimleri kavramı

Elias'ın yukarıdaki evrim modeli çerçevesinde, insan bilimleri temeli üzerinde düşünmeye devam edilecek olursa, insan bilimlerinin konu alanını, insan toplumlarının oluşturduğu ortaya çıkacaktır.

> Nasıl bir organizma sadece atomlardan meydana gelmesine rağmen, onun fonksiyon ve davranış biçimi, izole edilmiş atomlarının incelenmesiyle istenen ölçüde anlatılamıyorsa (Bütünün atomları bir ölü organizmada da varolabilir. Bu durumda atomların sadece düzenleri tahrip olmuştur); insan toplumları da, onu oluşturan bireylerden meydana gelmesine rağmen, bu toplumların bilimsel olarak araştırılmasında, tek tek bireylerin birbirlerinden izole edilmiş biçimdeki davranış ve tecrübelerini araştırmak da yeterli değildir (Elias, 1985b: 274).

Elias'a göre, daha ziyade, fonksiyonel ilişkiye sahip toplum(un) çerçevesinde, insanları birbirine bağlayan karşılıklı bağımlılık örgüsü, insan bilimlerinin araştırma alanını teşkil etmektedir. Bu çerçevede, insan bilimlerinin görevleri arasında, her insan birliğinde, ayrı bir yapıya ve kendine özgü bir yasallığa sahip olan insanlar arası ilişkileri inceleme; tarihsel gelişme düzeni içerisinde insan toplumlarının iradelerinde ve dolayısıyla insanlığın gelişiminde uzun vadeli-yapıya sahip süreçlerin teorisini oluşturma imkânlarını araştırma gibi görevler bulunmaktadır. Yazının başlarında da belirtildiği gibi, Elias insan psişiğinin, bireysel toplumların ve onların tarihlerinin yapılarını, birbirlerinden ayrılamayacak bütünlükler ve sadece birbirleriyle bağlantılı bir biçimde birlikte araştırılabilen fenomenler olarak algılamaktadır. Çeşitli ayrı disiplinler, insanlığın gelişiminin farklı düzlemlerini, daha doğrusu bu gelişme sürecinin mekânsal ya da zamansal olarak sınırlandırılmış parçalarını esaslı bir şekilde incelemektedirler. Elias'a göre, insan bilimlerinin, bütüncül bir merkezî teori, bir başka deyişle, ayrı disiplinlerin perspektiflerinin âdeta birbirine örüldüğü karmaşık bir model geliştirmesi gerekmektedir. Böyle bir model veya teorideki spesifik sentezlerin sonuçları, ampirik-teorik araştırmalarla çürütülebilmeli veya güçlendirilebilmelidir.

Elias'ın araştırma programında üç ana bölüm ayırdedilebilir. Bunların ayrı yönlerini, insan bilimleri sistemi içerisinde farklı disiplinler ele almaktadır. Elias'ın medenileşme sürecinin sosyo ve psikogenetik araştırması, bu tür incelemelere örnek olarak gösterilebilir. Bu araştırmada, her bireysel medenileşme süreci (psikanaliz, gelişim ve sosyal psikolojinin alanlarına), belli (spesifik) bir toplumun sosyogenetik açıdan devletleşme ve medenileşme süreçlerinin (tarih,

sosyoloji, tarihsel psikoloji) bir parçası olarak görülür. Bu süreç ise, insanlığın gelişimi çerçevesinde, başlangıçsız ve planlanmamış bir şekilde gerçekleşen medenileşme sürecinin bir kesitini temsil eder (antropoloji, sosyobiyoloji vb.).

Sosyal bilimlerin rolü

Yukarıda belirtildiği gibi, Elias sosyal bilimlerde mevcut olan toplum ve birey arasındaki ayrım görüşünü aşmaya çalışmaktadır. Bundan dolayı, onun insan bilimsel kavramları, açık, birbirlerine yönelik, karşılıklı bağımlılık zincirleriyle çeşitli şekillerde birbirlerine bağlanmış insanları konu alır. Eğer insanlar sadece çoğul halde, yani figürasyonlar şeklinde mevcut iseler, o zaman bu figürasyonlar, her insan bilimsel analizin ilgi konusu olmalıdırlar.

Elias figürasyon terimini, tek tek insanları ve onların motiflerini (amaç) birbirine bağlayan, böylelikle de insanların spesifik (belli) bir biçimde davranmalarını[9] sağlayan karşılıklı bağımlılık örgüsünü ifade etmek için kullanıyor. Elias'ın figürasyon ve -daha sonra incelenecek- süreç teorilerinin temel ön koşulunu, birçok insanın faaliyetlerinin birbirine bağlanmasıyla, daha önce hiçbirinin bu şekilde planlamadığı toplumsal bir sürecin seyrini oluşturan tecrübe teşkil etmektedir. Bir başka deyişle: iradî ve karşılıklı her etkileşimin temelini oluşturan şey, gayri iradî insanî karşılıklı bağımlılıklardır. Böylece, figürasyon terimiyle insanî karşılıklı bağımlılıklar sorunu ön plana çıkıyor. Elias ana bağımlılıklar arasında, duyuşsal (*afektif*), toplumsal, ekonomik ve mekânsal bağımlılıkları sayıyor. Elias'a göre insanlar, bu karşılıklı bağımlılık ağı içersine doğarlar; bu ağ içinde yetişirler ve toplumsallıklarını yaşarlar. Yine, insanlar, bu ağ içinde davranırlar; davranışlarıyla bu figürasyonları kurar ve değiştirirler. Figürasyonlar, tek tek insanları ve güdülerini, duyuşsal, toplumsal, ekonomik ve mekânsal bağımlılıklar şeklinde birbirine bağlar ve insanların belirli bir biçimde davranmalarını sağlarlar. Böylelikle figürasyonlar, her insanın bireysel hareket alanını belirlemektedirler.

> İnsanların birlikte yaşamaları, onların amaç ve planlarının örgüsü, insanların birbirleri aracılığıyla ortaya çıkan bağlılıkları, bütün bunlar, tek bir insanın bireyselliğini yok etmenin tam tersine, bireyselliğin geliştiği ortamı teşkil ediyorlar; bireye sınır koyuyorlar, ancak aynı anda insana, az ya da çok derecede bir hareket serbestliği de veriyorlar. İnsanların toplumsal dokusu, tek kişinin sürekli bireysel amaçlarını ördüğü ve dokuduğu alt yapıyı oluşturuyor (Elias, 1976: Cilt 2, 476/77).

İnsanları birbirlerine bağlayan ve birbirlerine doğru yönlendiren karşılıklı bağımlılıklar ne denli yoğun olursa ve dolaysız ya da dolaylı şekilde birbirlerine âdeta zincirlenmiş insanların sayısı ne denli yüksekse; ayrıca tek tek hareket/faaliyetler ne kadar sık bir şekilde ardarda süregelirse, insanî ilişkiler örgüsünün

9 İnsanlar serbest, yani sosyal bağımlılıklardan kurtulmuş olsalar, belki de bu şekilde davranmayacaklardır.

bireylerüstü şahsi dinamiği, o denli açık bir biçimde ortaya çıkıyor. Daha önce belirtildiği gibi, insanlararası ilişkiler, belli bir *şahsi yasallığa* sahiptirler.

Diğer taraftan, insanlar kendi davranışlarını kendileri belirleyemiyorlarsa ve bu açıdan başka insanlara bağlı kalıyorlarsa, o zaman bir '*güç olgusundan*' söz edilir. Bağımlılık, başkasının davranışlarını yönlendirme gücüdür (Elias, 1971: 98). Bir insan, bir başkasına bağımlı ise, ona karşı bir güç kullanmaktadır; çünkü başkasını, bu bağımlılık olmadığı takdirde davranmayacağı bir şekilde davranmaya zorlamaktadır. Elias, mevcut dillere ait terimlerin, bizi hareketli ilişkileri hareketsiz olgular olarak algılamaya zorladıklarına dikkati çekiyor. Bundan kurtulmak için Elias, baştan itibaren insanî ilişkileri, karşılıklı insanî bağımlılıkları ve fonksiyonel ilişkileri araştırırken, denge (*balans*) terimini kullanıyor. Buna göre Elias, aynı şekilde güç kavramının statik ve nesneleştirilmiş kullanımına da karşı çıkıyor; Elias açısından güç, tüm insanî ilişkilerin yapısal bir özelliğini oluşturmaktadır. "Değişen figürasyonların ya da [...] figürasyon sürecinin merkezinde, inişli çıkışlı bir gerilim dengesi, yani bir kez bir yana doğru, bir başka kez diğer yana doğru eğilen gelgit hareketine benzer bir güç dengesi yer alır. Bu türde inişli çıkışlı güç dengeleri, her figürasyon akıntısının yapısal özelliklerine has dengelerdir" (Elias, 1971: 143).

Sonuç olarak Elias'ın sosyal değişim ve gelişimlerin açıklanmasını konu alan figürasyon kavramı çerçevesinde, sosyal bilimlerin ve sosyolojinin konu alanını figürasyonlar düzleminde güç dengelerinin değişimi ve bunun açıklanması oluşturuyor. Bu konuda eklenmesi gereken bir başka nokta da, sosyal bilimciler tarafından incelenen insanlararası bağımlılık yapılarının, figürasyonlar içinde figürasyonlardan, yani farklı entegrasyon seviyesine sahip figürasyon parçalarından oluşmasıdır. Bunlar farklı ve her birisi çok sayıda özel alanlara ve disiplinlere bölünmüş bilim alanları tarafından (sosyoloji, iktisat, siyasal bilimler), yani fonksiyonel olarak farklılaşmış sosyal bilimlerin yapısı içerisinde işleniyor. Figürasyon teorisi çerçevesinde Elias, bu figürasyon parçalarının bir sentez oluşturduğu çok düzlem(li) bir model geliştiriyor. Böylelikle Elias'ın insan bilimleri kavramı, sentez dışında bir de *intradisipliner* (disiplinleriçi) perspektiflerin sentezini gerekli kılıyor.

Psikolojinin[10] rolü

Elias, figürasyon kavramıyla, psikoloji ve sosyoloji arasındaki geleneksel ayrıma, yani bu iki alanı birbirinden tamamen ayrı ve bağımsız olarak görme fikrine karşı çıkmaktadır. Ama, her iki alanı da birbirinden farklı olarak algılama şeklindeki ayrıma karşı değildir. Daha önce değinildiği gibi, Elias'ın insan res-

10 "Ne zaman sosyolojiden söz ediyorsam, aynı zamanda psikososyolojiden söz ettiğimi de söyleyebilirim; çünkü konu daima insanlardır. Psikoloji ve sosyolojiyi birbirinden bağımsız araştırma alanları olarak görmeyi güç buluyorum" (Elias, 1985b: 274, dipnot 6).

minden, insanların doğuştan itibaren birbirleriyle karşılıklı bir bağımlılıklar örgüsüne girdikleri ve başka insanlara bağımlı, tâbi oldukları fikri anlaşılmalıdır. İnsanlar, spesifik, geçmişi olan ve kültürel bir dünyanın içine doğuyorlar. Bu özellik ise, yetişkin bireyin sosyopsikolojik gelişmesinin bir parçası olan yeni yetişen bireyin toplumsallaşmasını belirliyor. İnsanın sosyopsikolojik gelişmesi sırasında oluşan toplumsal davranış, düşünce ve duygu standartları, onun toplumsal kişilik yapısı haline geliyor. Ancak bu bireysel (birey çapındaki) medenileşme süreci, sınıfsal, yöresel ve tarihsel özellikler açısından, yani figürasyona bağlı olarak farklı biçimde meydana geliyor. Bireylerin davranış standartları ve kodları daima uzun vadeli bir yapıya sahiptir; bunlar planlanmamış toplumsal süreçlerin sonucudurlar. Birey-toplum ilişkisinin ampirik bir şekilde kanıtlanabilir yanları, iki alanın da birbirinden bağımsız şekilde araştırılamayacağını gösteriyor. Elias, iki bilim alanın da *nisbî özerkliğini* kabul ediyor. "Sosyolojinin, fizyoloji ve psikoloji gibi tekil insanlarla meşgul olan bilimler karşısındaki nisbî özerkliği, sonuçta, birçok insanın eylemlerinin karşılıklı bağımlılığından ve birbirine bağlanmasından oluşan süreç yapısının, tek başına davranan kişi karşısında sahip olduğu nisbî özerkliğe dayanmaktadır" (Elias, 1971: 101). Ayrıca Elias, psikoloji ve sosyolojinin "kurumsal ayrımına" karşı çıkıyor, çünkü bu tür bir ayrım, "her bir insanda müşterek olan sosyal ve eşsiz bireysel kişilik yapılarının birbirinden ayrılmazlığını algılamayı engelliyor" (Elias, 1984: 124).

Buna karşı Elias, insanın psikolojik düzleminin, yani davranış, duygu ve güdülerinin vs. öğrenme yoluyla yapısallaştığına ve böylece aynı zamanda doğal ve sosyal özellikler gösterdiğine işaret ediyor.

Tarih biliminin rolü

Toplum ve tarihin birbirinden bağımsız varolan konu alanları olarak düşünülmesini Elias, bilgi kazanılmasının toplumsal organizasyonunun projeksiyonu olarak değerlendiriyor; bu, Elias'a göre "ideolojik-bilimsel bir efsane" (Elias, 1977: 134). Birbirinden bağımsız olma arayışı sürecindeki sosyolojinin, gittikçe şimdiki zamana yönelik ve tarihin de gittikçe geçmiş zamana yönelik araştırma alanları haline geldiklerini tespit ediyor. Böylece artık "tarihsel olan" geçmişe yönelik ve "sosyolojik olan" şimdiki zamana yönelik şekilde anlaşılıyor. Bir başka deyişle, "şimdiki zaman" ve "geçmiş zaman", düşünsel olarak birbirinden ayrı ve bağımsız olarak algılanıyor. Elias, bilimler arasındaki bu yapay sınır çekme geleneğine, tarih ve sosyal bilimler açısından karşı çıkıyor ve böyle sınırların pratikte uygulanamayacağını öne sürüyor. Bunun tersine geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanları, birbirinden ayrı olarak varolan nesneler şeklinde değil, gelişen (*diyakronik*) bir süreklilik (*kontinuum*) olarak görmek gerekiyor. "Tarih", ancak böyle öncüller çerçevesinde geçmişe yönelik olma şeklindeki anlamını yitirip "değişimin" zaman içerisinde yapısallaşmış seyri" (Elias, 1977: 135) anlamını kazanıyor. Aynı şekilde

"toplum" kavramı da, statik ve şimdiki zamana yönelik olma karakterini yitiriyor. Bu da sosyolojik teorilerin geliştirilmesinde, "geçmişe ve şimdiki zamana, ayrıca aynı zamanda varolan çok ve daha az gelişmiş toplumlara ait mevcut ampirik belgelerin" (Elias, 1977: 135) eşdeğerli olarak görülmesine imkân veriyor.

Bunların yanında Elias, günümüzde sosyal bilimlerde kısa vadeli, sadece şimdiki zamana yönelik araştırmaların baskın olduğunu da tespit ediyor. Bunlar ise, ya uzun vadeli toplumsal gelişmeleri görmezlikten geliyorlar; ya da bugünkü toplumlarla sınırlı belgelerden tüm mekân ve zamanlardaki toplumlar için evrensel çapta geçerli kural ve yasalar üretiyorlar. Ancak bu araştırmalar, inceledikleri 'bugün'ün, sadece uzun bir sürecin kısa bir anını oluşturduğunu dikkate almıyorlar. Elias'ın deyişiyle

> Birçok güncel sosyolojik araştırmanın zayıflığı, hem geçmişle hem de muhtemel geleceklerle bağlantıyı kaybetmelerinde yatıyor. Her sosyolojik araştırma, varolmuş olanla değil, aslında sadece oluşum içinde olan şeylerle ilgili olduğundan, yani süreçlerle, belli, bazen de karşı yönlü yönelimlerle ilgilendiğinden, önceki, yani bir yöne sahip ve günümüzde de etkin olan yönelimler ihmal edilmektedir ki, bu da apaçık bir eksikliktir (Elias, 1983c: 36).

Elias'ın tarihçilere yönelik eleştirisi, tarihin her zaman "belli insan birliklerinin tarihi [...], yani toplumların tarihi" (Elias, 1977: 134) olduğunu, dolayısıyla tarihsel "olaylar arasındaki ilişkilerde, tek ve bireysel durumların, tekrarlanan toplumsal durumlarla" (Elias, 1983a: 24) bağlantılı olduğunu görmemeleridir. Elias'a göre, sürekli olarak uzun vadeli toplumsal gelişmeleri konu alan bir model denemesi üzerinde çalışılması gereklidir. Bu model "... bugünü, dar bir ufukla ve izole olarak araştıracağına, onu sistematik bir şekilde başka gelişme dönemleriyle karşılaştırıp, bugünün, şimdiki zamanı aşan bir gelişmenin bir dönemi olarak algılanmasını" (Elias, 1983c: 36) sağlamaktır.

Sosyal süreçler teorisinin temelleri

Son olarak Elias'ın görüşlerini yansıtan tabloyu tamamlayabilmek için, onun yukarıda ana hatlarıyla ortaya konan bilimsel kavramını çıkış noktası alan süreç sosyolojisine, yer darlığı yüzünden kısaca da olsa değinmek gerekmektedir. Bu yazının bütünlüğü çerçevesinde, Elias'ın sözü edilen teorik ve bilim sosyolojisi bağlamındaki modelinin, pratikteki uygulamasını, Elias sosyolojisinde teori ve pratiğin kesiştiği noktayı, sosyal süreçler teorisinin oluşturduğu belirtilmelidir. Elias'ın bu konudaki görüşünün çıkış noktası şudur: Toplumsal olay ve değişimler, insanların irade ve davranışlarından meydana gelen örgülerin birbirleriyle bağlantılarının yanı sıra, uzun vadeli olup da (hiçbir bireyce bu şekliyle) planlanmamış süreçlerden kaynaklanmaktadırlar. Bundan dolayı da, *voluntarist*, yani sadece insanların istek ve planlarından yola çıkan araştırmalar, söz konusu olay ve değişimleri açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Bu görüşten hareketle Elias, ye-

ni teori, terim ve araştırma tiplerin geliştirilmesi gerektiğini savunur, Yine bu nedenledir ki, Elias öncelikle sadece şimdiki zamana yönelik statik sosyal bilimleri eleştirir. Elias'ın deyişiyle, "Oluşmuş ve daima oluşmakta olan, teorik olarak da o şekilde, yani oluşmuş ve oluşmakta olan şeklinde kavranmalıdır" (Elias, 1983c: 31). Böyle bir ön koşuldan yola çıkan Elias, statik ve tarihdışı model ve teorilere; aynı zamanda "sosyolojinin şimdiki zamana geri çekilmesine" (Elias, 1983c: 31) karşı çıkarak, aslında değişimin, insan ve figürasyonların tâbi olduğu yapısal özelliklerden oluştuğunu vurgular. Böylece toplumsal dönüşüm, Elias'ın sosyal süreçler teorisini oluşturan (*konstitutiv*) parçalardan biridir. Bu yazının başlarında, Elias'ın dönüşüme yönelik *içkin içtepiyi* her toplumsal yapının *entegral momenti* olarak varsaydığı belirtilmişti (krş. Elias, 1977: 140). Elias'a göre sosyal süreçler çift kutuplu, dönemli ve itmeler şeklinde meydana gelirler. "Bir yöne doğru itmeler, diğer yöne doğru itmelerle yer değiştirir. Bu itmelerin ikisi de, aynı zamanda ortaya çıkabilir. Bunlardan birisi diğerine hâkim olabileceği gibi, diğerine denk de gelebilir" (Elias, 1986: 244). Ayrıca Elias, üç ana sosyal sürecin varlığını tespit ediyor. Bunların genel insan gelişmesi çerçevesinde birbirlerini *tamamlayıcı* ve karşılıklı bağımlı nitelikteki karakterini, Elias'ın Avrupa, daha doğrusu Fransa'daki medenileşme sürecinin sosyo ve psikogenetik araştırması çerçevesinde izlemek mümkündür. Söz konusu süreçlerin ilki, feodalizmden itibaren günümüze kadar izlenen ve merkezleşmeye doğru gelişen bir devletleşme (*Staatsbildungsprozess*) sürecidir. Burada "rekabet figürasyonları" içinde bulunan derebeyleri, bir başkası tarafından yok edilmemek için, birbirleriyle sürekli bir mücadele içinde bulunurlar. Böyle bir tekelleşme mekanizması çerçevesinde, mücadeleye katılan taraflardan biri, bir diğerini yendiği zaman, galip olanın gücü artar. Elde edilen her yeni galibiyetle, kendi kendini büyüten bir güç ortaya çıkar ve bu sürecin sonucunda, galiplerden ya biri ya da az sayıdaki galiplerin oluşturduğu birlik, belli bir yönetim tekeline sahip olurken, diğerleri bunlara bağımlı duruma düşerler. Devletleşme yönelimi (trendi), yani küçük sosyal birimlerin daha büyük entegrasyon birimlerine doğru geliştiği entegrasyon süreci, ikinci ana sürecini teşkil eden, fonksiyonel ayrımlaşma (*Prozeß der Funktionsteilung*) süreciyle birbirini tamamlayacak biçimde ilişkilidir. Fonksiyonel ayrımlaşma süreci, ya da daha genel bir deyişle, toplumların artan farklılaşmasına karşılık, tek tek bireylere verilmiş sosyal pozisyon ve fonksiyonların ihtisaslaşmasında da artma süreci, aynı şekilde kesintisiz olarak eski çağlardan itibaren karşıt yönelimleri de kapsayacak şekilde günümüze[11] kadar süren yönlü bir süreçtir. Artan toplumsal farklılaşmayla birlikte, tek tek insanların ve toplumsal birim ya da grupların karşılıklı bağımlılık derecesi de artar. Bu suretle, söz konusu toplumsal süreçteki etki ve bağımlılık zincirleri gittikçe uzayarak her insanın daha hesaplanabilir ve

11 Günümüzde bu türlü fonksiyonel farklılaşma süreçlerine, iş ve meslek (ve de kurumsallaşmış bilim) alanlarındaki ihtisaslaşma olgusunda açık bir şekilde rastlamak mümkündür.

kontrol edilebilir tarzda davranmasını gerektirir.[12] Son olarak, Elias bu yönelimle (*trend*) yakından ilgilenir, yani toplumsal davranış ölçülerinin ve buna bağlı olarak toplumsal kişilik yapısıyla insanî duygu ve davranışların, artan bir medenileşme derecesine doğru yönelen süreciyle. Bu süreci, bir yandan toplumsal gelişme süresince artan *afekt* kontrolüyle iç dürtülerin regülasyonu, diğer yandan da toplumsal düzeydeki dış zorlamaların iç(sel) zorlamalar haline dönmesi belirler. Bu üç ana yönelime, Elias tarafından kısmen incelenmiş ya da incelenmesi öngörülmüş daha çok sayıdaki sosyal süreçleri eklemek de mümkündür.

Elias'ın araştırma programının özünü, böylesine kapsamlı bir şekilde tespit ve ispat ettiği ve mekânsal-zamansal sentez modelleri işlevini gören yukarıdaki ana süreçler ışığında, mekânsal-zamansal olarak daha dar kapsamlı incelemelerin belirlenip değerlendirilmesi,[13] oluşturuyor.

Bu açıdan Elias'ı bir *bitirici* olarak değil, tam tersine çeşitli bakımlardan bilimler ve bilimcilere bir yol açan ve gösteren, bir *başlatıcı* olarak görmek gerekiyor. Elias'ın önerdiği yolu izlemek, her şeyden önce, alışılagelmiş ve kalıplaşmış fikirlerden uzaklaşmaktan geçiyor, diyebiliriz.

Almanca'dan çeviren ENDER ATEŞMAN

KAYNAKÇA

Elias, Norbert (1971) *Was ist Soziologie*, Juventa, Münih15.

Elias, Norbert (1976) *Über den Prozess der Zivilisation*, 2 Cilt, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Elias, Norbert (1977) "Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse", *Zeitschrift für Soziologie*, Bd. 6: 127-149.

Elias, Norbert (1983a) *Die höfische Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Elias, Norbert (1983b) *Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Elias, Norbert (1983c) "Über den Rückzug der Soziologie auf die Gegenwart", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Bd.35: 29-40.

Elias, Norbert (1984) *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Elias, Norbert (1985a) "Das Credo eines Metaphysikers", *Zeitschrift für Soziologie*, Bd.14: 93-114.

Elias, Norbert (1985b) "Wissenschaft oder Wissenschaften? Beitrag zu einer Diskussion mit wirklichkeitsblinden Philosophen", *Zeitschrift für Soziologie*, Bd.14: 268-281.

Elias, Norbert (1986) "Prozesse, *soziale*", B. Schäfers (der.) *Grundbegriffe der Soziologie* içinde, Leske + Budrich, Opladen.

Elias, Norbert (1987) *Gesellschaft der Individuuen*, Frankfurt/M., Suhrkamp.

Yontar, Erk (1997) "Türkiye, medeniyet, bilim, tartışma ve AB sorunu", *Yeni Yüzyıl*, 24/25.05.1997.

12 Ancak bu anlamda *medenileşmiş* davranış biçimi, daha yüksek seviyedeki toplumsal farklılaşmayı mümkün kılar. Bu noktada yine, toplumsal ve bireysel bazdaki gelişmenin *interdependent* (karşılıklı bağımlı) karakteri belli oluyor.

13 Aynı zamanda, bu türlü araştırmalarla söz konusu süreçlerle ilgili varsayımların düzeltilmesi ve genişletilmesi de öneriliyor.

The concept of human sciences and the sociology of knowledge in Elias' theory

Interdisciplinarity is a concept that is widely discussed nowadays. Years ago, by his 'process and figuration sociology' Elias created a research program in which all social and historical sciences overlapped. In this article, the aim is to explain the concept of human sciences *(menschenwissenschaften)* and to introduce Elias' sociology of knowledge, which constitutes the basis and reason of this concept. It is necessary to organise the human sciences in accordance with the process model of sciences developed by Elias. For Elias, the main task of sociology and even of human sciences is to explore the processes with a certain structure and direction. Here, long-term development processes, which are called *trend* by Elias, are examined. Elias' figuration theory, his criticism directed against Popper, and his thoughts on the relation between psychology and sociology are analysed. Elias challenges the understanding that the historical is on the past and the sociological is on the present. For him, we should see past, present and the future not as separate entities but as a diachronic continuum. By focusing on these issues the basis of the theory of social processes is revealed.

"Tire"li kimlikler: Teori ve yönteme ilişkin bazı arayışlar*

*Ayşe Çağlar***

1980'lerin ortalarından itibaren antropoloji çalışmalarında, daha önceki 'kültür' ve 'kimlik' kavramsallaştırmalarının temelini sarsan ciddi eleştiriler yükselmekte. Eleştirilen yaklaşımlarda, 'kültür' homojenleşmiş ve sınırları belli, 'kimlik' ise birbirinden ayrışmış olduğu varsayılan kültürlere içkin, sabit ve durağan bir biçimde kurgulanmaktaydı. Benzeri görülmemiş ölçüde, yerel-aşırı (*translocal*) sermaye, emek, insan, mal, teknoloji ve medya imajı akışının yaşandığı günümüzde, ulusal sınırlar gittikçe daha fazla geçirgen olmaya başlamıştır. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan sınır-aşırı yaşam tarzlarını, kültürel pratikleri ve kurumsal biçimleri kavrayabilmek için, akademik söylemlerimizi artık ulus devletin hukuki hakları ve kültürel etkileşimleri ile sınırlı çerçevesinin ötesine taşımamız gerekmektedir. Giderek artan sayıda insan, kendisini birden fazla ulusal bağlılıkla tanımlamakta; çoğul ve akışkan kültürel kimliklerini içeren öznelliklerinde rahatlıkla varolabilmektedir.

Böyle "*tire*li" kimliklere sahip insanların yaşam tarzlarını teorize etme çabaları, sınırları belli, yekpare ve kendi içinde bir bütün olarak kültür kurgusunun yetersizliğine dikkat çekmektedir. Kapalı bir kavram olarak tasavvur edildiği şekliyle kültürün, çok-yerli (*multilocale*) kültürel oluşumların kavranmasında gözle görülür derecede yetersiz kalması, eski antropolojik kavramsallaştırmaların statik doğalarına yönelik daha genel bir eleştirinin esin kaynağı olmuştur (Abu Lughod, 1993; Clifford, 1994; Keesing, 1994; Stolcke, 1993). Günümüzdeki

---

(*) Bu makale, T. Modood ve P. Werbner (der.) *The Politics of Multiculturalism in New Europe* (Zed Books, 1997) adlı kitapta yayınlanmış bir bölümün genişletilmiş bir versiyonudur. Makalenin başlığında yer alan 'hyphenated' kavramı İngilizce'de 'tire' anlamını taşıyan 'hyphen'den gelmektedir. Makalede 'hyphenated'in karşılığı olarak *tire*li kavramını kullandık.

(**) Berlin Freie Universität, Etnoloji Enstitüsü.

eleştirel söylem ise 'kültür'den tam olarak ne anladığımızı yeniden düşünme ihtiyacını canlandırdığı için oldukça yararlıdır.

Abu-Lughod'a göre (1993), günümüzde 'kültür' anti-özselci (*anti-essentialist*) kaygılarla tanımlanıyor olmasına rağmen, antropolojik söylem eski 'değişmez ırk' (*race to freeze*) tahayyüllerini halen koruma eğilimindedir. Bu miras ise özselleştirici bir araç işlevi görerek radikal bir 'öteki' yaratmaktadır.

Fakat, kimliklerin akışkanlığına vurgu yapan yeni bir kültür teorisinin gerekliliğine işaret etmek, küreselleşen dünyanın ulusüstü kimlik ve karmaşık kültürleri üzerinde etnografik araştırmalar yapmaya imkan tanıyan etkin bazı metodlar geliştirmediğimiz sürece içi boş bir gündem olarak kalmaya mahkumdur. Abu-Lughod özselci kültür anlayışlarına karşı çıkarken, antropologlara 'kültüre karşı' yazma stratejileri geliştirmelerini (ama içerden bir duruşla) önermektedir. Abu-Lughod'a göre bu tür bir yönelim, kültür dediğimiz kavramın köklü biçimde yeniden ele alınmasını ve etnografik araştırma ve yazımıza dair ihtiyatlı bir düşünümsellik geliştirilmesini gerekli kılar. Fakat, ne yazık ki 'kültüre karşı yazma' çağrısı bu tür bir teorik duruşa sahip olan antropologların, nasıl bir araştırma *pratiği* uygulayacakları konusunda tatmin edici öneriler getirememektedir. Yani asıl sorun şudur: Özselciliğe karşı belli bir mesafeyle yaklaşma iddiasına sahip olanlar da dahil olmak üzere; antropolojik araştırma modellerimiz bu söylemde süregelen özselci kavramlardan acaba ne ölçüde kurtulmuştur?

Çok-yerli (*multilocale*) ve yerel-üstü (*translocal*) bağlılıkları olan insanların 'ayrışmış' öznellikleri ve toplumsal oluşumları üzerine yeniden yoğunlaşan çalışmalarda bazı kavramlar ön plana çıkmaktadır: 'melez', '*creolised* (kreol)', '*hyphenated* (tire [-] ile kurulan)', 'diasporik' kimlikler aralarında en göze çarpanları. Bu kavramlar, yerel-üstü (*translocal*) ve kültürel olarak göçebe (yerleşik olmayan) birey ve grupların kimlik oluşumlarının, kültürel şekillenmelerinin ve yaşam pratiklerinin karmaşıklığını yakalayabilmeyi amaçlamaktadır. Adı geçen kavramlar tarafından kastedilen bu 'ayrışmış' kimlikler, 'çarpışma ve diyalog halinde gelişen tarih ve kültürlerin bir ürünü' olarak tasavvur edilmektedir (Clifford, 1994: 319). Avrupa toplumlarında yaşayan yerleşimcilerin kimliklerini ifade etmek için kullanılan tabirlerden biridir *hyphenate*: Alman-Türkler, Britanyalı-Pakistanlılar, Fransız-Cezayirliler kavramlarındaki 'tire'den yola çıkarak kullanılmaktadır. Amerikan örneğinden bize tanıdık gelen böylesi ibareler, günümüzde hem Avrupa azınlık söylemlerinde hem de Avrupalı antropolog ve sosyologların akademik yazınında öne çıkmaya başlamıştır. Yani, şu anda gündemde olan bu melezleşme veya kreolleşme tartışmaları, Avrupalı göçmen ve 'azınlık' kimliklerini karmaşık kültürel şekillenmeler temelinde ele alan söylemi yansıtmaktadır.

Tartışma zeminindeki bu değişim, Strathern'in dediği gibi "belli bir 'kültüre' ait olduğu farzedilen bütünlüklü ve sınırları belli ve hayatını kesintisiz ve dolayımsız olarak yaşayan bireye dair kültürel kurgumuzu" yapıbozuma tabi tutma olanak-

larımızı artırdığı için önemlidir (aktaran Eriksen, 1993: 48). Bahsedilen tartışmanın diğer bir önemli tarafı da dışlayıcı söylemlerin siyasi içeriğinde meydana gelen dikkate değer değişimdir: Değişim, kültürel köktenciliğe doğru yönelmektedir ve bu da kültürel farklılıklara, bölünmelere yol açabilecek bir güç vermektedir (Stolcke, 1993). Kültüre bu denli yaslanan siyasi bir dışlama söylemi popüler dilde de giderek ağırlığını hissettirmektedir (*age.*: 2). Dolayısıyla artık *kültür* siyasal mücadelenin anlam dünyasında anhtar bir kavram haline gelmiştir.

Bu tür bir politik retoriğin geliştiği günümüzde, özselci kültür anlayışlarının eleştirel bir perspektifle yeniden gözden geçirilmesi elzemdir. Bu amaçla izlenebilecek yollardan biri melezleşme süreçlerinin oynadığı merkezî rolün altını çizmektir. Çünkü bu yolla hem 'kültür'ün kapalılığı tasavvurunun hem de asimilasyon ve direnç gibi karşıtlığa dayalı modellerin geçersizliği ilan edilebilir. Gerçi benim bu makaledeki amacım melezlik gibi kavramların uygunluğu/yeterliliğine ilişkin eleştirel bir bakış sunmak ve bu tür kavramların disiplin içinde kültürü merkezileştiren bakış açısıyla mücadelesindeki başarısını sorgulamaktır. Kreolleşme veya melezlik modellerinin eski bütünselci kültür kurgularına yönelik getirdiği eleştirinin sınırları nedir?

Makalede ilk olarak, melezlik, kreolleşme ve *tire*li modellerinin, özselci kültür kavramsallaştırmalarının altında yatan ontolojik varsayımları çürütüp çürütemeyeceği konusu tartışılacaktır. İkinci olarak, kültürel 'cemaat'e dayalı yeni bir kimlik siyaseti öneren çokkültürlülük gibi sosyal ve politik programların tahrip edici potansiyeli değerlendirilecektir. Daha sonra ise, kültüre karşı yazma projesi için metodolojik bir başlangıç noktası olarak nerenin seçilebileceği sorusu üzerine yoğunlaşacağım. En son olarak ise maddi hayat-insan ilişkileri üzerine yapılan çalışmaların bahsedilen türde bir başlangıç noktası olabileceğini önereceğim.

Kreolleşme, melezlik ve *tire*li kimlikler

Homojen, sürekli, kesintisiz ve kıyaslanamayan bir bütün olarak tanımlanan kültür anlayışına karşı getirilen eleştirilerde kullanılan en gözde kavramlar kreolleşme ve melezlik. Dil bilimden devşirilen kreolleşme metaforu iç heterojenlik, kültürel karışım ve yeni özdeşleşme hallerine vurgu yapmaktadır (Drummond, 1989; Hannerz, 1987; Fabian, 1978; Parkin, 1993). Bu kavramın tekabül ettiği süreçte, birbirinden farklı kültürel kökenlere sahip unsurlar farklılıkları ve çelişkileri ortadan kalkmadan bütünüyle sentezlenebilmektedirler (Parkin, 1993: 84). Melezleşme de kreolleşme gibi "varolan kalıpların mevcut pratiklerden ayrışarak yeni pratiklerin içinde yeni biçimlerle yeniden oluşmalarının yollarına" işaret eder (Pieterse, 1995: 49). Her iki durumda da bu kavramlar, farklı 'mantıklar'ın içiçe geçmesini doğuran süreçlere dikkati çekerler. Böylece, farklılık üzerine inşa edilen hiyerarşilerin dengesini bozan ya da onları yıktığı iddia edilen yeni tür sınır ihlalleri üretilmektedir.

Modernleşme teorisini temsil eden direnç ve asimilasyon modelinin ikili (*dualistic*) mantığına karşı burada "hiçbir tarz bir öteki üzerinde kaçınılmaz bir önceliğe sahip değildir" (*age.*: 51). Bu yolla kültürler arasındaki ilişkiler 'akışlar' olarak kavramsallaştırılmaktadır. Fakat bu akış, kimliklerin sadece alanını genişletmekle kalmayıp aynı zamanda kimliklere akışkanlık imkanı da sunmaktadır.

Türk göçmenleri tartışması çerçevesinde *tire*li veya melez kimlikler kavramları, Kasım 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılışından sonra yani 90'larla beraber itibar görmeye başladı. Hem akademik hem kamusal söylemde hem de göçmenlerin kendilerini algılayışlarında, "misafir işçi" lerden "Alman-Türkleri"ne geçiş ise hemen hemen otuz yıl almış bir süreçtir.

"Misafir işçi"den "Alman-Türkleri"ne

Bugün Almanya'da 2.5 milyon "Türk" yaşamaktadır. Ev sahibi ülkenin emek talebine hizmet vermek üzere geliştirilmiş "misafir-işçi" sistemi dahilinde istihdam edilmiş olan bu göçmenler, 1961 yılında Almanya Türkiye arasında imzalanan ilk ikili anlaşmadan sonra Almanya'ya gitmişlerdir. Almanya'ya ile geçici olarak, kısa süreli ikamet ve çalışma izniyle götürülen bu insanların sivil ve siyasi hakları da son derece sınırlıydı. Almanya'ya birçoğu işçi statüsünde gelmişlerdi, ancak bugün artık "Türkler"in homojen bir grup teşkil ettiklerini söylemek imkansızdır. Alman toplumunun hemen her katmanında yer almaktadırlar.

Türkiyeli göçmenler, 70'lerin ortalarına kadar, hem resmî hem de akademik söylem içerisinde, Türkiye'deki "geleneksel kültür"lerine sıkı sıkıya bağlı, kapalı bir kültür içinde yaşayan "misafir işçiler" olarak tanımlanmakta ve tartışılmaktaydı. Türkiye'deki "Türk kültürü"nün bir uzantısı olarak görülen bu insanların, kültür ve kimlikleri "misafir işçi yazını" içerisinde eleştirel olarak ele alınmamıştı.[1] Misafir işçi yazınının merkezinde göçmenlerin anavatanla aralarındaki bağları ve ulusal kökenleri durmaktaydı. Alman toplumu içindeki sınırlı hakları ve geçici statüleriyle, "evsahibi" topluma entegre olmuş bir parça gibi görülmemekte, ve dolayısıyla bu göçmenlerin Alman toplumuyla siyasi ve sosyal olarak bütünleşmeleri üzerinde durulmamaktaydı. Bu bakış açısına uygun olarak bu göçmenlerin durumu bir sorun olarak görülmüyor, göçmenlerin kendileri güçsüz birer kurban olarak algılanıyorlardı.

1973 yılında Almanya, Avrupa Ekonomik Topluluğu üyesi olmayan ülkelerin vatandaşlarına giriş yasağı getirdikten sonra Almanya'daki Türk nüfusu artmıştır. Alman hükümetinin o sırada Almanya'da bulunan Türkler'e eş ve çocuklarını getirebilme hakkını vermesinden kaynaklanan bu nüfus artışı, akademik ve toplumsal söylemde de "misafir işçi"den "Türk göçmenler"e oradan da "Türk azınlık"a

1 Almanya'daki Türklerle ilgili kapsamlı bir literatür taraması bu makalenin hem amacı hem de sınırları dışındadır. Bu tür bir tarama için bkz. Çağlar, 1990.

varan bir kaymaya yol açmıştır. Yeni kavramsallaştırmalar, göçmenlerin pratiklerini ve kültürel şekillenmelerini "misafir işçi" literatüründe olduğu gibi anavatan belirleyiciliğinde bir çerçevede tartışmasa da, yine de bu insanların kültürel pratik ve kimliklerini "geleneksel Türk" ve "modern Alman" kültürleri arasındaki sözde bölünmeye dayanarak açıklamaktaydı. Bu iki kültürel kutbun da "otantikliğini" ve değişmezliğini bozduğu varsayılan bölünmenin etkisi patolojik bir durum olarak değerlendirilmiş, böylece Almanya'da yaşayan Türkler Alman toplumu için, geri dönüş yapanlar ise Türk toplumu için hatta kendi psikolojileri için de ciddi bir sorun olarak kurgulanmışlardır. Türk göçmenlerinin "patolojik" durumunu tanımlamak için "iki kültür arasında kalmak" ve "kimlik krizi" yaşamak türü ifadeler hem kamusal hem de akademik söylemde bir hayli yaygınlaşmıştır.

Almanya'da yaşayan Türkler'in *Ausländerfrage*'nin ("yabancılar sorunu") ana teması haline gelmeleri de bu dönemdedir. Yine bu dönemde sosyolojik, psikolojik, linguistik ve pedagojik bir çok çalışmanın ve sosyal destek projelerinin konusu dahiline girmişlerdir. "Göçer" ve/veya "göçmen" gibi terimlerin kullanılmasıyla birlikte Almanya'daki "Türkler"e kalıcı bir statü atfedilmiş olsa da, Türk göçmenlerin kendi söylemleri de dahil olmak üzere halen Türkler'i sosyal ve ekonomik anlamda Alman toplumuyla bütünleşmiş bir grup olarak görmek yönünde tereddütler söz konusuydu. Tabiî ki bu arada resmî ideoloji de Almanya'nın bir göçmen ülkesi olduğunu reddetmekte ve ülkedeki Türkler'i geçici bir iş gücü olarak görmekte ısrar etmekteydi. 60'lardan 70'lerin ortalarına kadar olan dönemin tersine, bu dönemde Almanya'daki Türkler'in bir tarafta resmî diğer tarafta kamusal ve akademik söylemlerdeki algılanışlarında bir ayrışma yaşanıyordu.

80'lerin sonundan itibaren ise, Almanya'daki Türk azınlık giderek "misafir işçi" "göçmen" tanımlamalarını reddetmeye başladı. Alman ve Türk toplumunun bu insanların yaşam pratikleri üzerindeki etkisi hem Türkler'in kendi söylemlerinde hem de Alman toplumunun "Türk"lerle ilgili söylemlerinde tanınmaya; olumlu ve zenginleştirici bir etki olarak algılanmaya başlandı. 90'ların çokkültürlü retoriğiyle uygunluk içinde, "Alman-Türkleri"nin çok-yerli (*multilocale*) bağlılıkları ve çok-kimliklilliklerine (*multiple identities*) ek olarak çok boyutlu kültürel gelenekleri (*multiple cultural traditions)* ve dilleri artık "patolojik" ve olumsuz olarak değil zenginleştirici ve güçlendirici olarak değerlendiriliyordu. Kendilerini "Alman-Türkleri" olarak tanımlamaları pratiklerinde ve ifade biçimlerinde ortaya çıkan çoklu bağlılıkları (*multiple attachments)*, dilleri ve gelenekleri ön plana çıkarmaktadır. Bu adlandırma zamanla ilk ve ikinci nesil Türk azınlık arasında yaygınlık kazanmıştır (bkz. K*auderzanca,* 1993, 1995a, 1995b; *Mozaik*, 1994). Kamusal söylemde, "Alman-Türkleri"adı ilk defa *Der Spiegel* (1993) dergisi tarafından Solingen'de bir Türk ailesine karşı girişilen ve beş kişinin ölümüyle sonuçlanan kundaklama eylemi sonrasında kullanılmıştır. Yabancı düşmanlığı yukarıda sözü edilen kolektif ve bireysel temsil sürecinde önemli

bir rol oynamıştır. Yani, ırkçı saldırılar Alman-Türkleri gibi somutlaşmış bir kesimin oluşmasına katkıda bulunmuştur.[2]

Hiç kuşku yoktur ki bu değişim, Alman-Türkleri'nin Alman toplumunun kalıcı bir parçasını oluşturdukları ve bütünüyle olmasa bile sosyal, ekonomik, kültürel ve politik olarak Alman toplumuna dahil oldukları gerçeğinin tanınması yolundaki önemli mihenk taşlarından biridir. Bu sayede Alman-Türkleri'nin kendi varlıkları ve sosyal, politik ve "kültürel" hakları konusunda Alman toplumunun bir parçası olarak müzakere etme güçleri artmıştır. Ayrıca, Alman milletini ırk temelinde tarif eden monolitik Alman resmî ideolojisi de tartışmalı hale gelebilmektedir. Bu durum, resmî ideolojinin Almanlık fikrine ciddi bir meydan okuma olarak okunabileceği gibi Alman toplumunun şu anki mevcut çok-etnili yapısıyla resmî ideoloji arasındaki açılmaya da işaret etmektedir.

Fakat, nesnelleştirmenin her türünde olduğu gibi, "Türk" göçmenleri resmî söyleme karşı güçlendiren "Alman-Türk" tanımlamasının kendisi maddeleştirme/durağanlaştırma tehlikesi taşıdığı için zayıflatıcı da olabilir. Buna ek olarak, bu kavram, Alman-Türkleri'nin kültürel oluşum, pratik ve yerel-aşırı (*translocal*) bağlılıklarının heterojenliğini; birbirinden farklı iki kültürel bütün ve "Alman" ve "Türk" olmak üzere iki kaynakla sınırlamak gibi bir tehlikeyi de içinde barındırır.

Kreolleşme ve melezleşme kavramları, özselci kültür, kimlik ve etnisite anlayışları karşısında devrimci panzehirler olarak algılanmaktadırlar. Fakat bu kavramlar, aşma iddiasında oldukları maddeleşmiş kültür fikrini içerme tehlikesini de yeniden üretebilirler. Hepsinin ötesinde, kültürel bütünselciliğin temel varsayımlarının eleştirisinde zayıf kalmaktadırlar. Bu noktada, bu tehlike özellikle büyük bir önem kazanmaktadır çünkü *tire*li, etnisite içinde varolan bir kavramdır. Yani, kolaylıkla zaman ve mekândan bağımsız özselci bir kategori haline dönüşerek ilişkisel (*relational*) özelliğini kaybedebilir (bkz. Werbner, 1996).

Küreselleşme sürecini bir tür melezleşme olarak gören Pieterse (1995), melezlik perspektifinin zayıf noktalarından bahsederken, kavrama şekil veren nosyonların halen kültür ve toprak tarafından belirlendiğini vurgular. Yine de onu, "içe dönük kültür anlayışlarına karşı dengeleyici" (*age.*: 64) bir model olarak görür; dolayısıyla bu kavramın toptan reddine karşıdır. "Uluslar/toplumlar eksenine hapsolmuş bir sosyolojiyi" (*age.*: 63) sorgulama potansiyeli önemli bir zenginleşmeyi de içinde barındırır. Ancak bu potansiyel sayesinde emperyal anlatılara karşı bir tarih yazımının olanakları yaratılabilir ve "çatlakların arasından bir sosyoloji" (*age.*: 64) geliştirme imkanı oluşabilir. Fakat unutmamamız gereken kültürel melezliğe dair kavramları yeniden ele alma gereğidir.[3]

---

2 "Mazlumlar topluluğu"nun oluşumunda ırkçılığın etkisi için bkz. Werbner, 1996.

3 Bu düzeyde tüm kültürlerin kreol olduğuna dair bir mutabakat vardır. (Drummond, 1980; Clifford, 1994; Hannerz, 1987; Friedman, 1995). Fakat, teorik olarak kabul gören bu tanım, pratiğe yansıyamamıştır. Bu kavramlar genellikle diaspora ve sürgün çerçevesinde, özellikle göçmenler ve etnik azınlıklar için kullanılmaktadır.

Friedman (1995 ve 1996) bu kavramlara çok sıcak bakmamaktadır. Çünkü Friedman'a göre kreolleşme ve melezlik kavramları kültürü bir nesne gibi "müzelik hale getirir". Bu kavramlar "iki arada bir derede kalmış özselci" (1995: 82) kavramlardır çünkü " ... dayandığı kültür tanımında kültür bir metin, başka kültürlerle karışma ve harmanlanma gibi özelliklere sahip bir madde olarak algılanmaktadır" (*age.*). Bunun nedeni ise bu bakış açısının tamamen birbirinden farklı kültürel kökenler ya da 'kültürler' temelinde oluşturulmuş olmasıdır. Nesneleştirme/kavramsallaştırma (*objectification*), 'kreol' kategorisine 'zaman içinde geçerlilik' bahşetmektedir (*age.*: 83). Dolayısıyla, Friedman'a göre 'öteki'ni kurmanın temel aracı tamamen elden bırakılmaz, kreolleşme ve melezleşme "ötekiliğin antropolojik olarak metinleştirilmesinin bir başka aracı" haline gelir ve bu yeni karışım ise öz olarak tanınır.

Benim kendi bakış açım Friedman'ınkiyle benzerlik taşır. Bir başka deyişle, eğer melezlik kurgularını oluşturan kesimler kaçınılmaz olarak farklı kültürel mantık ve rasyonalitelere sahiplerse, bu durum kültürler arasında *a priori* ontolojik bir farklılık bulunduğu varsayımını doğrular. Ayrıca, bu tür farklılıklar, kapalı kültürler ve sınırları belli etnisiteler ve toprak parçaları tarafından örtük olarak oluşturulurlar. Böyle yaklaşımlar içerisinde '*tire*li' ve 'melezlik' kavramlarının birbirlerinin yerine kullanabilir olması da zaten, toprak parçası, kültür ve etnisite arasındaki sorgulanmamış ilişkinin bir göstergesidir. Benzeri bakış açılarında sınırları belirleme çabası gerçek bir sürecin özellikleri tarafından belirlenmeyebilir (bkz. Wicker, 1996). Her ne kadar melezlik kavramı kültür ve kimliklere 'akışkanlık' özelliği atfetse de, ulusal ya da ulusaşırı coğrafi bir toprak parçası fikri içinde tanımlanmaktadır. Dolayısıyla, 'farklılık'a yapılan bunca övgüye rağmen, melezlik söylemi bu 'farklılıklar'a sınırlar koyar. 'Farklılıkların kaynaklar'ı pratikle belirlenmez, önceden tanımlanmıştır. Zaten başka bir şekilde kültürü bir kod ya da bir madde gibi ele almak mümkün olmazdı.

Buna ek olarak, kreolleşmiş biçim ve kimliklerin neden kaçınılmaz olarak hiyerarşileri altüst ettiği de çok net değildir. Bu bakış açısı, azınlık-çoğunluk ikiliğini eleştirse de, kreolleşmenin, gruplar arası eşitsiz güç ilişkileri üzerine kurulmuş hiyerarşik bir ayrımcılığın üstesinden geleceği anlamına gelmez. Bir düzeyde karşı koyuş diğer bir düzeyde ayrımcılığı üretebilir (Çağlar, 1995b). Sözü edilen bu teorik zayıflıklar, melezlik ve/veya kreolleşme kavramlarını özselci kültür kavramsallaştırmalarından bir kopuş olarak ilan etmenin imkansızlığını gösterir.

Cemaat kurgusu

Sınırları belli alanlar arasında köprü rolü üstleneceği iddia edilen melez/kreol/*tire*li kimlikler sadece kökene dair bir ayrılığa değil aynı zamanda *a priori* olarak mekânsallaştırılmış (*spatialised)* cemaatlerin varlığını kabul eden ortalama bir sezgiye de dayanır (Gupta ve Fergusan, 1992; Stolcke, 1993). Bu son var-

sayım, melez, çok-kimlikli (*multiple identities*) ve çok-yerli (*multi locale*) kavramları, *tire*li kavramıyla yer değiştirerek kullanıldığında özellikle belirginleşmektedir. Ortalama fikirler, kültürü mekânla ilişkilendirir fakat belli bir kültüre göre şekillenmiş mekân fikri hiç sorgulanmadan kabul edilir (bkz. Gupta ve Fergusan, 1992: 7). Bunun altında yatan varsayım "belli bir yerde yaşayan insanlar ... kendine has kültürleriyle ayrı bir cemaat oluştururlar" görüşüdür (Featherstone, 1995:103). Bu tür bir bakış açısı, içerisinde sadece bütünsel bir cemaatin varlığı olgusunu barındırmaz aynı zamanda eş biçimli kültür, mekân ve insan varsayımını da verili olarak alır (Gupta ve Ferguson 1992:17). Verili dünyada 'birbirinden ayrı ve farklı "insanlar" ve "kültürler" vardır (*age.*). Bu önkabulle, kültürler, araştırma konusu insanların yaşadıkları topraklar üzerinden incelenmekle kalmaz, aynı zamanda akademik söylem mekânla bu türden bir ilişkiyi doğallaştırır. Kültürel farklılıklar 'halklar'dan oluşan bir dünya metaforuyla aynı anlama gelir (*age.*). Mekânla ilişkilendirilen kültürel farklılıklar ontolojimiz, 'halklar'ı herşeyden önce sınırları belli ve yekpare bir kültürel varlık olarak tanımlanan cemaat şeklinde ele almayı zorunlu kılar. Mekânlaştırdığımız yerellik imajının altında yatan g*emeinschaft* gibi birbirine eklemlenmiş ve organik bir cemaat fikridir; bu imaj göçmenlerle ilgili projelerimizin altında yatan çerçevenin içerdiği teorik önyargımızı da açığa çıkarır.

Kültürle tanımlanagelen bu toprak parçalarına bağlı olarak kurgulanan ilk insan topluluklarından, bu bölgede yaşayan birbirleri ve ilk cemaatle aralarında metanomik bir ilişki olan çeşitli büyüklüklerdeki farklı grupları dışlamış oluruz. Böyle bir ontolojiye dayanarak, belli bir süreklilik varsayarız; örneğin, Türkler'le Türkiye'deki 'Türk kültürü'; Almanya'daki 'Türk cemaati've 'Almanya'daki "ikinci veya üçüncü nesil" Almanyalı Türkler arasında. *Gemeinschaft* kavramı da kültür ve mekân arasındaki değişmeyen ilişkide köprü vazifesi görür. Böylece bu, araştırma etkinliğimizde bir önyargı olarak karşımıza çıkar.

Göçmenlik çalışmalarında, bir diğer eğilim ise kültürel farklılık ve mekânların, ortak soy ya da kökenden gelen insanlar arasındaki sınırları belirlediğini varsayan, 'etnisite merkezli' açıklamalar yapmaktır. Bu eğilim, daha genel anlamda kültürü 'etnik grup ya da cemaaatlerin maddeleşmiş bir 'ürün'ü olarak gören 'çokkültürlü' bir söylemle beraber gider (Baumann, 1994: 3). Yani, Avrupa ülkelerinin yönetimlerinin ve popüler söyleminin kültüre bakışı, etnik cemaatler ve etnik kimliklerle içiçe geçmiştir; dolayısıyla, 'kültür'ler arası farklılıkların 'etnik' cemaatler arası farklılıklarla örtüştüğü düşünülür (*age.*). Bir diğer deyişle, *tire*li kimlikler- Alman-Türkleri, İngiliz-Pakistanlılar, Fransız-Cezayirliler- 'kültür' 'ulus,' ve 'cemaat'i eşitlerler. Bu genel kullanımın ardında yatan sadece yerelliklerin mekânla ilişkilendirilmesi değil aynı zamanda bu biraradalığın potansiyel olarak çatışmaya açık ve sorunlu olduğu varsayımıdır. Yani iki yönlü kültürel 'aidiyet' her iki tarafa da 'sadakat' gerektiren bir kaynaktır. Diğer bir deyişle, kültür bir 'halk'a ve 'toprak parçası'na bağlılık ve sadakat ima eder. Bu tür

bağlılıkların günlük dilde sahici melezleşmeler yaratmaları mümkün değildir. Dolayısıyla, kültürler (mekânlar) somut olarak ele alınamazlar. Bu noktada, etnisite değişmez bazı kültürel farklılıkların doğallaşmış bir göstergesi haline gelir. *Tire*li, milliyet ve etnisiteyi diğer tüm kimliklerin üzerinde imtiyazlı bir yere koyar. Etnik ya da ulusal kimlikler insanların sahip olduğu en *temel* kimlikler olarak ele alınır. Ayrışmış (*disjunct*) ya da tersi öznellikler, popüler söylemde *etnik* öznellikler olarak ele alınırlar.[4] *Tire*li kimlik kavramı kültürel özselciliği ters yüz etmek yerine, daha çok kolektif bağlılıkların doğasındaki *sorunsalı* aydınlatma eğilimindedir. Yani, çoklu ve çok-yerli (*multilocale*) bağlılıkları ve sadakatleri sebebiyle yerel-aşırı (*translocal*) grupların yaşadıkları çıkar çatışmasını aydınlatmak gibi. Sözgelimi Alman-Türkleri'nin Almanya'daki statülerine dair ortak sorun ve beklentiler taşıdıkları varsayılır. Görüldüğü gibi, vurgu hep *etnik* kimliklerin melezleşmesi üzerinde olup diğer tüm aidiyet biçimleri dışlanmaktadır.

Burada sorunlu olan nokta, popüler dilde yaygın olan etnisiteye imtiyaz tanıyan vurgunun antropolojik çalışmalarda da kendini göstermesidir. Çalışma nesnemizi bir 'etnik' grup olarak belirlediğimizde, bir aidiyet biçimini diğerlerinin üzerine koyma tehlikesiyle karşı karşıyayız demektir. Etnik ve ulusal kimliklerin hayalî ve kurgusal doğasının altını çizerken, etnik kimliğin kültürel ya da sosyal farklılığı oluşturan unsurlardan sadece biri olduğuna özellikle dikkat çekmeliyiz. Buna uygun olarak, etnografik *çalışmalarımız*da örtük etnikleştirmeleri, kültürel farklılıkları mekânlaştırmayı veya bu tür farklılıkların nesiller arasında kendiliğinden ürediği varsayımlarını bir tarafa bırakmalıyız. Araştırma projelerinde, etnik kimliği, öznelliklerimizi açıklamakta belirleyici bir konuma yükselten örtük bir varsayım mevcuttur.

Bu durumda, etnisite kavramını içkin olduğu söylemlerden koparak ona basitçe bir konumlandırmaya tekabül eden olumlu bir anlam verebiliriz (Hall, 1992). Fakat bu tür "kurtarma" (*decolonization*) teşebbüsleri en az iki nedenden dolayı sorunludur: birincisi etnisitenin temelde kültüre içsel olarak bağlı bir kavram biçiminde algılanması nedeniyle çok yüklü bir kavram olması. Popüler dilde, dışlanmanın kültür temelli siyasi söyleminin ağırlık kazandığı günümüzde, böyle bir girişim tehlikeli olabilir. İkinci olarak ise; etnik ifadelendirmeler, herbiri kendi tarihini barındıran bir çağrışım ağının içine gömülüdür. Örneğin, Almanya'da "Türk" kelimesi öyle tekabüliyetler ve çağrışımlarla anılır ki "Türk", Hıristiyan Avrupa'nın "öteki"sini oluşturur. "Türk" terimi Hıristiyanlık'a karşı İslâm veya "Batı"ya karşı "Doğu" türünden özselleştirici ikiliklerle birlikte anılmaktadır.[5] Bu tür söylemlerin kendileri de iktidar şekillenmelerinin parçası ol-

4 Barth'ın etnik kimlik görüşüne karşı bir duruş için bkz. Rousseau, 1979.

5 Örneğin olumsuz ve çatışmacı algılamalarda "Türk"lüğün ne şekilde ortaya çıktığına örnek olarak bkz. R. Augstein'in Solingen'deki ırkçı saldırının hemen ardından *Der Spiegel*'de (1993: 18) çifte vatandaşlık üzerine yaptığı yorum.

duğundan, çağrışım alanlarını kırmak, tekrar düzenlemek ve dönüştürmek sadece söylem düzeyinde işlerliği olan bir projeyle mümkün değildir.

Karayib denizindeki 7.2.1996 tarihli talihsiz uçak kazasını, medyanın nasıl ele aldığına bakmak etnisitenin, *tire*li modellerinde içkin olan özselci anlayışların gücüne işaret etmek için dikkate değer bir örnektir. Alman-Türkleri, artan Alman vatandaşlığı oranlarına ve/veya 20-30 yıldır Almanya'da ikamet etmelerine rağmen her nasılsa kamusal söylemde halen Türkiye'nin ve "Türk kültürünün" "yerli"leri olarak (tam mükemmel olmasa bile) algılanmaya devam etmektedir.

189 kişinin ölümüyle sonuçlanan uçak kazasından sonra, hemen hemen tüm gazete ve dergiler yolcuların biletlerini temin ettikleri seyahat acentasının (*Öger Tur*) sahibinin kısa bir biyografisini yayınladılar. Benzer durumlardaki yaygın uygulamanın tersine, bu sefer sadece havayolu şirketi değil seyahat acentası da hedef tahtasındaydı. Seyahat acentası, bir *Türk* seyahat acentası olarak incelemeye alınmıştı. Fakat, bu şirketi "Türk" yapan unsurun, sahibinin 1961 yılında, olaydan 35 sene önce, Almanya'ya gelmiş olması dışında ne olduğu çok da net değildi (bkz. *Der Spiegel*, 1996: 25; Fink vd., 1996: 9). Şirket 1969 yılında herhangi bir şirket gibi kurulmuştu. Şirketin sahibi ise bir Alman vatandaşıdır. Bir seyahat acentası olarak uçuşları sadece Türkiye'yle sınırlı olmayıp, dünyanın diğer yerlerini de kapsamaktadır. 720 milyon mark sermaye tedavülü ve 680.000 müşterisiyle Almanya'daki yedinci en büyük seyahat acentası olarak, sadece Türkler'e hizmet vermediği çok açıktır. Kazayı yapan uçak *Birgen Air* adlı bir Türk havayoluna ait olsa da bu havayolu şirketinin uçuşlarının %10'u Condor-Lufthansa olmak üzere %80'inin Alman Havayolu şirketleriyle yapıldığı bilinmektedir (*Der Spiegel*, 1996: 25). Tuhaf olan şudur ki yakın zamana kadar, bu şirketin başarısı Alman-Türkleri'nin girişimcilik başarısına bir örnek olarak sunulmaktaydı. Fakat kazadan hemen sonra, medya, şirketi bir "Türk şirketi"; şirketin sahibini de bir "Türk" olarak sundu. Acenta sahibinin Almanya'da yaptığı üniversite eğitimini de içeren ülkedeki 35 yıllık ikameti ve Alman vatandaşlığına rağmen, kendisi "Türk", şirketi de "Türk şirketi" olarak kaldı. Kazayla ilgili haberlerde şaşırtıcı bir şekilde sadece bir kişiye Almanyalı Türk deniyordu. O da havayolu şirketinin ortaklarından olan yeni baş-pilot Peter Drim idi (Fink vd., 1996: 10). Adından da anlaşılacağı gibi, büyük olasılıkla Alman Türk karışımı ana babadan olan bu pilot, otomatik olarak Almanyalı Türk ismini alırken, şirket sahibinin "Almanyalı Türk"lüğü hemen ortadan kaybolmuş ve sadece Türk olarak kalmıştır. Etnisitenin biyolojik ve özselci çağrışımlarının melez ya da '*tire*li'nin anlam alanına nasıl hızla hakim olduğunu görmek dikkate şayandır.

Abu-Lughod'un terminolojiye kazandırdığı köprü ve '*halfies*' terimleri de aslında kökene dair bir ayrılık varsayımı üzerine inşa edilmiştir.[6] Bu tür kavram-

6 Abu-Lughod '*halfies*'i göç, deniz aşırı eğitim ya da ebeveynlik sebebiyle *ulusal* ve *kültürel* kimliği karışmış insanları betimlemekte (1993: 131, vurgu bana aittir).

sallaştırmaların altında, kültürler ve toplumlar arasında asli bir kopukluğun olduğu fikri yatmaktadır. İlginç olan *tire*li kimliklerin çoğunlukla ikinci ve üçüncü kuşak 'etnik azınlık'lar için kullanılmasıdır.

Görünen odur ki melez ve/veya *tire*li kimlikler soyutlamalarını, kültürleri mekânın belirlenimi altında durağanlaştırmadan kullanmak oldukça zordur. Clifford'a göre Gilroy'un çalışmalarındaki ikilem tam da budur; yani:

> ... 'değişen aynılık'ın serbest kalmasını reddeder, oluşum halinde ve durmadan melezleşen şeyler sürekli olarak *orada*dır- kolektif bilincin pratikleri ve belleği uzun bir zaman boyunca muhafaza edilir. Gilroy bir 'halk'ın sürekliliğini toprak, ırk veya akrabalık gibi [o] sürekliliğin temel 'yapıtaşları'na başvurmadan açıklama çabası içindedir (1994: 320, vurgu bana ait).

Durum böyle olunca Clifford, "o zaman bu tarihin devamlı olan nesnesi nedir? 'Değişen aynılık'ın etrafına nasıl bir sınır çizeceğiz?" sorularını sorar (*age.*). İkilem özellikle belirgindir çünkü Gilroy insanların beraber yaşamasını toprak, ırk veya etnik köken üzerine kurma çabalarından beslenen durağanlaştırmanın tehlikelerinin de farkındadır.

Sınırları belli, homojen ve organik kültür eleştirisini, yekpare ve mekân temelinde kurgulanan ve etnik cemaatler eleştirisiyle birleştirmediğimiz sürece etnografik araştırma ve temsil için uygun stratejiler geliştiremez, teorilerimizin yok saydığı kurguları yeniden üreten durumlara karşı kendimizi koruyamayız. Yapılması gereken, bir taraftan sorgulanmamış ve verili kabul edilen "mekânın belirleyiciliğindeki kültürel farklar" fikrine diğer taraftan daha karmaşık 'melezleşmiş' ve *tire*li kültürel şekillenmelere *karşı* duran araştırma çerçeveleri geliştirmek yoluyla, göçmenlerin pratiklerinin ve kimliklerinin durağanlaşmasını sorgulamaktır. Kültürün mekânla özdeşleştirilmesini, kollektif kimlik ve pratiklerin olmazsa olmaz kaynağı olarak gördüğümüz sürece, gerçek heterojenliklerinin boyutlarını sınırlandırmış oluruz.

Günümüzde ikinci ve üçüncü nesil olarak adlandırılan Alman Türkleri arasında popüler olan birçok müzik grubu vardır örneğin, *Kartel, Ünlü, Culture Clash, Slamic Force, (Kan Ak veya Islamic Force*). Bu müzik gruplarının ve müziklerinin etrafında özgül bir müzik türü, eğlence tarzı ve kolektif kimlikler şekillenmeye başlamıştır. Bu gruplar müzik ve performanslarında, Türkiye'deki müzik ortamından unsur, enstrüman, tarz ve gelenekleri kullanmakta ve birbiriyle harmanlamaktadırlar. Fakat, bu grupları ve müziklerini "Türk" ve "Alman" kaynakları arasında basit bir köprü olarak nitelendirmek onların heterojenliğini sınırlamak anlamına gelebilir. Siyahların müziğinden, oryantalden ve pop müzikten devşirilmiş parça, imaj ve tarzlar bu grupların müzik ve eğlence stilindeki "Türk" ve "Alman" kaynaklar kadar belirgindir. Ayrıca, Türkçe ve Almanca kadar İngilizce de bu müzik dilinin bir parçasıdır.

Mekânın sosyallik için güçlü bir metafor olarak kullanıldığı bu bağlamda

'kültüre karşı yazmak', kültür ve kimliğin oluşumuna giden süreçlerin daha az görünür olanlarını teoriye katmak olmalıdır.

Çokkültürlülük ve cemaatlerin yükü

Etnik "azınlıklar" söyleminde melezliği öne çıkarma yönündeki vurgu değişimi, ulus devletlerin hegemonyasının sorgulanmasına yol açan (*multiple attachments /loyalties*) çoklu bağlılıklar/sadakatler konusunu, tartışmanın merkezine çekmektedir. Bir başka deyişle, terminolojideki bu değişimin politik sonuçları da mevcuttur. Melezleşme ve kimliklerin *tire*li olması ulus devletlerin krizine işaret etmekte ve onun tek tipleştirici mantığına meydan okumaktadır (Clifford, 1994: 306-307). Clifford'a göre "diaspora kimliğinin olumlu ifadelendirmeleri ulus devletin *normatif* sınırlarının ve zamansallığının (*temporality*) (mit/tarih) ötesine ulaşır" (*age.*, vurgu bana ait).

Kendilerini 'melez' veya '*tire*li' başlığı altında tanımlayan grupların, Avrupa ulus devletlerinin normatif temellerine karşı nispeten daha fazla meydan okudukları savunulabilir çünkü Avrupa'daki 'uluslar' ortak etno-kültürel köklere dayalı halk egemenliği talep etmişlerdir. Özellikle Alman-Türkleri'yle ilgili çifte vatandaşlık tartışmaları ve çoklu sadakatler (*multiple loyalties*) konusunun taşıdığı potansiyel tehlikeler üzerine yapılan vurgu, sözü edilen eğilimin çarpıcı göstergeleridir. Clifford'a göre "...asimilasyon ve direnç projelerini şekillendiren bağımlılık ilişkisini yani azınlık ve çoğunluk toplumları arasındaki ikili ilişki, ulusaşırı bağlantılar sayesinde kırılır" (1994: 311). Bu durum, 'çoğulculuk' siyasetlerinin savunulmasını teşvik eder. Çokkültürlülük projesi, böylesi siyasetlerin ve ilintili söylemlerin arasında en önemli olanıdır. Çokkültürlülük tartışması eşitlik ve fark arasındaki gerilime dikkat çeken bir demokrasi tartışması olarak da algılanabilir (Taylor, 1994). Burada önemli olan konu, farklı olma hakkıyla eşit olma hakkının ve bu hakların sınırlarının tanımının uzlaştırılabilmesidir. Çokkültürlülük siyasi topluluğun ademi merkeziyetçi bir yöne evrilmesi anlamına gelir. Çokkültürlülük, kimlik politikasında yeni biçimler yaratmak için, kültürel topluluklar arasındaki ilişkilerin tekrar düzenlenmesini öngörür (Turner, 1993: 411). Fakat yeni bir *cemaat* siyaseti önerisi, farklı kolektifliklerin tanındığı temellleri sorunsallaştıramadığı için başarısızdır. Dolayısıyla "çokkültürlülük fikriyatında kültür kendi kaderini tayin etmeye dair kollektif hakların odağında yer alır" (*age.*:422). Yani çokkültürlü bir siyasi hareket, kültür alanını güçlendirmek için mücadele eden bir hareket halini alır. Kültür direnişle eşanlamlı hale gelir (*age.*) Fakat, kültürün ne olduğu veya ona kimin 'sahip' olduğu soruları cevapsız kalır.

Terence Turner (1993), kültürü kolektif hakların temeline yerleştirdiğimizde doğabilecek özselcilik tehlikesine dikkatimizi çeker. Bununla beraber, çokkültürlülükte, mevcut kültürel gruplar arasındaki ilişkilerin eşit bir hale getirilmesi-

ne yönelik bir potansiyel görür. Turner, 'farklılığa dayalı' ve 'eleştirel' çokkültürlülük arasında bir ayırım yapar. 'Farklılığa dayalı' çokkültürcülük:

> ...kültür fikrini bir etnik gruba ya da ırka mal ederek özselleştirme riski taşır,... kültürlerin birbirlerinden farklılığını ve kapalılığını fazlaca vurgulamak yoluyla onları ayrı varlıklar olarak durağanlaştırırken... kültürlerin iç homojenliğini ön plana alarak cemaat içi aynılaşmaya dair bastırıcı talepleri meşrulaştırır (*age.*: 412).

Eleştirel ya da çokmerkezli çokkültürcülük ise bireyi çokmerkezli, çoklu (*multiple*), sabit olmayan ve konumsal (*situated*) olarak tasavvur ederek kültüre yeni bir anlam verir. Kültür belirli bir etnik grubun tasarrufunda olan, sınırları belli bir özgüllük yerine, dinamik ve değişime açık bir biçimde algılanır (*age.*: 419). 'Eleştirel' çokkültürlülükte, kültürel cemaatlerin iç doğasının yeni grupların oluşumuna izin verecek şekilde tasarlandığı varsayılmaktadır. Eleştirel çokkültürlülük, kendi kültürel kimliklerini oluşturmuş sosyal grup, ağ ve ilişki türlerini belli biçimlerle sınırlandırmaz, yani esnektir (*age.*: 426).

Çokmerkezli çokkültürlülüğün yeni bir cemaat politikası oluşturma potansiyeli kültürün 'sonsuz değişebilirliğinde' yatmaktadır. Bu noktada Turner'ın yaklaşımı "çok-etnili ittifaklara dayalı durağan kültür toplulukları"nın ötesinde farklı 'etkinlik toplulukları'nın ortaya çıkması için kültürün değişebilirliğinde bir potansiyel gören Baumann'la benzerlik göstermektedir (Baumann, 1996). Yeni kültürel grupların oluşumuna açık olması nedeniyle çokmerkezli/eleştirel çokkültürlülük, kültürü etnik kökenle bağdaştıran kimlik politikalarından farklı olduğunu iddia eder.

Şimdiye kadar ne var ki, çokkültürlü söylem ve pratik, 'çokkültürlülüğün mekânsal sembolizm'inden kurtulamamış, tersine mekânla özdeşleştirilen kültür ve cemaat fikrini yeniden üretmiştir (Soysal, 1993). Sorun şudur ki çokkültürlülük, grup üyeliğini 'kültür'ler tarafından tanımlanan kolektifliklere dayalı bir paradigma içinde ele almakla kalmamış, aynı zamanda onu kolektif hakların temeline oturtmuştur. Dolayısıyla bu kolektiflikler ve kolektif kimlikler kaçınılmaz olarak kısıtlayıcı sınırlandırmaların kaynağını oluşturacaktır (Appiah, 1994: 163). Çokkültürlülük sadece, kolektif kültürel farklılıkların tanınmasından ibaret değildir; ayrıca bu farklılıkları taşıyan kültürel toplulukların siyasi olarak yaşama hakkını garanti eden bir tanımayı da içerir. Bu, kamusal alanda kültürlerin kurumsallaşması, kültürel farklılıkların dondurulması ve kültürel 'cemaatler'in durağanlaştırılması anlamına gelmektedir.

Appiah (1994) sözü edilen bu noktayı çok-kültürlülüğün gerçek tehlikesi olarak görür. Kimliğin kolektif boyutları, o gruba dahil örnek bir öznenin nasıl davranması gerektiğine dair hayat kılavuzu benzeri kişisel hikâyeler tedarik eder (*age.*: 169). Bu hayat kılavuzları olumlu yönlerde tekrar biçimlendirilebilirler; fakat yine de, hakları cemaat eksenli tanımladığımızda, gruba içkin olan böylesi değişim potansiyellerini sınırlandırabiliriz. Bu gibi durumlarda, cemaat, baskı

yaratan bir gruba kolaylıkla dönüşebilir. Dolayısıyla, cemaatleri hakların kaynağı olarak tasavvur eden bir siyaset anlayışı, zorlayıcı bir harekete dönüşme tehlikesi taşır.

İkinci nesil Alman-Türkleri'yle ilgili söylemlerde, tahayyüllerini "Türk" ve "Alman" kültürü ve kimliğine indirgeyen çokkültürlü ideolojinin ve onun etnik sembolizminin etkisi açıktır. Fakat, ikinci nesle dair söylemi yekpare olmaktan uzaktır ve çokkültürlülüğün mantığından ve siyasetinden farklı bir çok unsur da barındırmaktadır. İkinci nesil Alman-Türkleri arasında toplumda kendilerini konumlandırmak için etnikleşmiş kültürden farklı taban arayışları vardır. Bu farklı kimlik temelleri arayışı içinde, bazı gruplar Almanlık, Türklük ya da karışımı yerine, yaşadıkları şehre aidiyeti savunan çabalar içindedirler. Çoğunluğu Türkiye kökenli ikinci nesil "göçmenler"in yayınladığı *Kauderzanca* adlı dergide Alman-Türk'ü kavramı insanları halen "Türk"lük temelinde tanımladığı ve ayrıma tabi tuttuğu için eleştirilmektedir. Böyle kalıpları aşabilmek için kendilerini sadece Berlin'e ait olarak tanımlamayı önermektedirler ("Biz hepimiz Berlinliyiz"(Schmidt, 1993: 14; Kauderzanca, 1995a: 5-8).

Bu derginin yazarlarından biriyle yapılan söyleşide, yazar ikinci nesil Alman-Türk'ü tanımlamasını reddeder. Yazara göre kendilerinin Alman gençliğinden hiçbir farkları yoktur (Bilgi, 1995: 10). Aslında ikinci nesil olarak nitelendirilenler hiç de homojen bir grup değildir. Ya Almanya'da doğmuş ya da küçük yaşta Almanya'ya gelmiş ve orada büyümüş bu "Türk" göçmenler, Alman-Türkleri olarak sınıflandırılsalar da, aslında bu insanlara bütünlük atfedebileceğimiz hukuki, toplumsal veya iktisadi bir temel yoktur. Hukuki olarak Alman vatandaşlığından geçici oturma iznine kadar farklı statülere sahiptirler; üniversite öğrencisi, sanayi işçisi, gençlik çeteleri üyeleri, girişimciler, müzisyenler, okuldan atılanlar vb. Aralarında derin dinî ve siyasi bölünmeler mevcuttur. İkinci nesil Alman-Türkleri'nin kendi söylemleri de benzerlikten uzaktır. Fakat bu sosyal oluşumlara dair egemen paradigma yüzünden, 'halk arasında kabul gören görüşler'(*demotic views*) (Baumann, 1996) hem akademisyenlere hem de çokkültürlü amaçları olan resmî politika uygulayıcılarına ulaşamazlar. Çokkültürlü kimlik siyasetinin kısıtlayıcı eğilimi, haklar ve kimlik talebinin olmazsa olmaz temelini tek ve homojen bir 'kültür'e sahip bütünleşmiş cemaat fikrinin içinde kurgulamasıdır.

Tüketim çalışmalarının potansiyeli

Kültüre karşı yazmak, antropologlar veya sosyologlar olarak üzerinde çalıştığımız insan grubuyla paylaştığımız ortak dilin yargılarından kurtulabilmek anlamına gelir. Bunlardan biri kültürün her zaman mekânın belirleyiciliği kapsamında tanımlanmasıdır. Bir diğeri ise "insan gruplarını eyleyişlerinden yola çıkarak değil, ontolojik durumlarıyla tanımlama eğilimidir" (Parkin, 1993: 91). Araştırmalarımızın başlangıcında *a priori* olarak tanımlanabilecek hiçbir topluluk yoktur.

Eğer durum böyleyse, o zaman etnografik araştırmalarımızın metodolojik olarak başlangıç noktasını ne oluşturabilir? Bir yöntem, çalışmamıza zaman ve mekân içinde oluşan insan-madde ilişkilerine bakarak başlamak olabilir. Tek bir maddeyi ya da bir grup maddeyi ve bunları çevreleyen birbiriyle ilişkili pratikler ağından mülhem duygu, arzu ve imajları kuşatan pratikleri çevreleyen kolektiflikleri tanımlama zorunluluğundan kaçınabiliriz. Bir nesne etrafında yapılan somut bir sosyal pratik analiz, konumlandırılmış ve bağlamına oturtulmuş pratik düzeyinde ele alınabilir.[7]

Ürünler genel olarak tüketim ve değişimin nesneleri olarak tanımlansa da, sadece iktisadi değerleri yoktur, ayrıca bir çok değer yaratan sürecin kesişme noktasını oluşturan bir kültürel değere de sahiptirler. Bir tüketim faaliyeti sırasında, ürünlerin maddi ve sembolik boyutları, iktisadi değerleri ve sosyal anlamları ile karmaşık bir ilişki içindedir (Miller, 1995b). Değer, maddeye içkin bir özellik olmayıp, yaratıldığı için, ürünler düzeyinde bir analiz, değerin nasıl yaratıldığına da bakmak zorundadır. Bu da alışveriş sürecinin gerçekleştiği bağlam kadar bunun arkasında işleyen makro unsurların analizini de gerektirir. Tüketim sosyal olarak özerk bir süreç olmadığından, tüketimle ilgili herhangi bir bakış açısı toplumsal yeniden üretimin makro süreçleriyle, tüketimin sosyal projelerini birleştirmek ve ikisi arasındaki ilişkiyi de incelemek zorundadır (Friedman, 1995: 17).

İktisadi değer, kültürel değer gibi, belirli sosyal durumlarda toplumsal olarak müzakere edilir. Herbiri sosyal birer kurgu olan talep, arzu ve güç kesiştiğinde ancak iktisadi değer yaratılabilir (Appadurai, 1986: 4). Talebin kaynağı ne bireydedir ne de iktisadın alanının içindedir, tersine tarihsel olarak belli sosyal ve ekonomik koşullarda etkin olan kolektifliklerin müzakeresiyle oluşturulan tanımlardadır (Bu konuyla ilgili olarak bkz. Friedman, 1990: 102). Appadurai (1986), Simmel gibi, iktisadi değerin sınırlarını değişimin belirlediğini ve bunun da bireysel ve kurumsal stratejilerin de dahil olduğu siyaseten belirlenen bir proje olduğunu vurgular. Tüketim, toplumsal denetime ve siyasal yeniden tanımlanmaya tabidir (*age.*:6). Bu yüzden tüketim, daha büyük bir resmin, sosyal ve kültürel olan tarafından kurulmuş bir projenin parçasıdır. Dolayısıyla tüketimle ilgili analizler tüketicilerin hangi yollarla nasıl oluştuğu sorusundan ayrılamaz. Tüketicilerin oluşumunun biçimlerine dair olan soru daha genel olarak sosyal deneyimin belirli sosyal ortamlarda büründüğü hallerle ilgilidir. Tüketim, toplumdaki belirli grupların daha geniş kültürel stratejilerinin içinde şekillenir. Tüketim, bütünüyle maddi kavramsallaştırmalarla ayrı bir alan olarak görülmesine rağmen, daha geniş toplumsal bağlamı dikkate alındığında bu iddia geçersizdir (Friedman, 1995). Tüketimin kökleri daha geniş tarihsel ve antropolojik bir fenomenin içinde yeralmaktadır ve bu bağlamda incelenmek zorundadır.

---

7 Böyle bir duruşun "konumsal yöntem"le (*situational method*) benzerliği vardır. Bu yöntemin yeni bir değerlendirmesi için bkz. Rogers ve Vertovec, 1995.

Arzu ve hayaller tüketim statejilerinin oluşumunda, yani talebin yaratılmasında önemli bir rol oynarlar. Ürünler sosyal anlamlar taşırlar ve hem kültürel bir ürün hem de değer-göstergeleri olarak her zaman sembolik bir boyut içinde tüketilirler (Lee, 1993: 17-24). Ama bu ürünlerin etrafında oluşan değer göstergeleri ve tüketici hayalleri, adıgeçen ürünlere, bu ürünlerce yansıtılan hayat tarzlarına, ve bu tüketim ürünleri ve hayat tarzlarıyla özdeşleştirilen sosyal gruplara atfedilen daha geniş bir imaj ağının içine oturmaktadır. Değer-göstergesinin oluşum biçimi değişim ve tüketim faaliyetlerinde kavranamaz (Friedman, 1995). Tüketim faaliyetlerine anlam veren ne ürünler ne de tüketicilerdir; fakat, bağlamın kendisidir. Değişik insan grupları, aynı malı değişik biçimlerde tüketmekle kalmazlar; aynı zamanda aynı ürünlere -bağlamın belirleyiciliğinde- farklı değer-göstergeleri atfedebilirler (Çağlar, 1998).

Bir sosyal grubun ürünlerle ilgili deneyimleri bu deneyimin grup içindeki oluşturulma biçimiyle çok yakından ilgilidir (Friedman). Bir başka deyişle, ürünler daha geniş sosyal ve sembolik bir çerçeve içinde cisimlenirler. Yani insan-madde ilişkilerini, bunların toplumsal olarak şekillendiği tarihsel ve yerel özgül bağlamların dışında anlamak imkansızdır. Bu nedenle, tüketim faaliyeti daima toplumsal özgüllüğe sahip olup kendisini oluşturan daha geniş bağlamın analizini gerektirir. Bu noktada unutulmaması gereken, tüketimin sosyal, siyasi ve iktisadi dinamiklerin birbirleriyle karşılıklı etkileşim içinde olduğu bir alana karşılık geldiğidir. Dolayısıyla tüketim ilişkilerinin incelenmesi bize o toplumdaki sosyal ilişkilerin doğası hakkında bir çok ipucu sunar. Bir toplumda ihtiyaçlar nasıl karşılanır? İhtiyaçların karşılanmasında devletin, piyasanın ve o toplumdaki karşılıklılık ilişkilerinin rolü nedir? Bu sorulara verilecek cevaplar bireyleri sosyal hayatın içine kabul eden ya da onları bu hayatttan dışlayan toplumsal dinamikler konusunda aydınlatıcıdır.

Kısaca, insanlar ve ürünler arasındaki ilişkiler ne kendi içinde sınırlabilir ne de onlara kendine has özellikler atfedilebilir. Tüketim, kişisel seçimler yapan bireyler tarafından gerçekleştirilen bir eylem olsa da, esasen köklü bir biçimde kolektif bir faaliyettir. Dolayısıyla, tüketim analizi, ticaret, endüstri ve devlet politikaları gibi makro projelerin yanı sıra değer-göstergelerini anlamlandıran kültürel imajların da derinlemesine ele alınmasını zorunlu kılar.

Tüketimin bu özelliklerini takiben, belirli ürünler etrafındaki dinamiklere bakarak Alman Türkleri'nin hem Alman hem de Türk toplumu içindeki yerlerini inceleyebiliriz. Alman Türkleri'nin Alman ve Türk toplumuna kabul edilme veya bu toplumlardan dışlanma sorununu bu insanların tüketim stratejileri çerçevesinden ele almak şu tür sorular sormamıza yol açar: Alman Türkleri'nin "ihtiyaçlar"ı ne ölçüye kadar tanınabilmiş, tatminleri ve topluma tam katılımları ne kadar başarılabilmiştir? Sırf piyasa mekanizmasıyla karşılanması mümkün olmayan ihitiyaçlarının tatmini için ne tür politikalar geliştirilmiştir? Belirli ihtiyaçların karşılanması "cemaat"e mi bırakılmıştır?

Tüketime toplumdaki sosyal, siyasi ve iktisadi dinamiklerin birbirleriyle karşılıklı etkileşim içinde olduğu bir alan olarak yaklaşmak, onu sadece ihtiyaçların karşılandığı bir alan değil aynı zamanda ihtiyaçların tanımlandığı ve grupların sosyal hayata katılım biçimlerinin (kabul görme ve dışlanma gibi) müzakere edildiği bir alan olarak tasarlamamıza olanak tanır. Bu bakış açısından, Alman Türkleri'nin tüketim pratikleri ve yapılarının analizi, bahsedilenlerin Türk ve Alman toplumlarındaki sosyal konumlanmalarının anlaşılmasında hayati bir önem sahiptir. Bu perspektifin ilginç yanı, tüketimi Alman toplumuna entegre oluşun bir göstergesi sayan yaygın görüşten bir kopma anlamına gelmesidir. Alman Türkleri'nin Alman toplumuna entegre oluşu veya kopuşu, hayat beklentileri, yönelimleri, aidiyet sorunları ve tüm bunlardaki değişimler sıklıkla tüketim sratejilerine başvurarak açıklanmaktadır. Göçmenlerin tüketim pratikleri basit karşıtlıklara dayalı (*either/or*) toprak fikriyle sınırlı aidiyetin bir değişkeni olarak görülmektedir. Hatta, nesiller arasındaki -ilk ya da ikinci nesil arasındaki ayrışma benzeri- ayrımlar da Alman Türkleri'nin tüketim örüntülerini gösteren istatistikler temelinde oluşturulmaktadır. Örneğin, Alman Türkleri'nin Almanya'da gittikçe daha fazla ev satın almaları, bahsedilenlerin Almanya'ya yönelmeleri ve aidiyet duygularının artışının bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır. Aynı bakış açısının devamı olarak, Türkiye'li göçmenlerin gittikçe daha fazla Türkçe yayın yapan televizyon seyretmeleri ise ilginç bir şekilde Türkiye'ye doğru yönelmelerinin ve Almanya'da gettolaşmalarının bir işareti sayılmaktadır. Bu pratikleri daha geniş bir çerçeveye yani Alman Türkleri'nin tüketim kalıplarına oturttuğumuzda, Türkçe yayın yapan televizyonların izleniş oranındaki artışın, Almanya ve Alman Türkleri'yle ilgili konulara yayınlarında daha fazla yer verilmesine yönelik bir taleple beraber gittiği görülecektir. Bu durum ise Alman Türkleri'nin tüketim kalıplarına sabit karşıtlıklar temelinde bakmanın zayıf noktalarını açıkça göstermektedir.

Tüketimin sosyal boyutuna sosyalleşmenin alanlarından biri olarak yaklaşıp, bu boyutu sembolik yarara kolayca indirgemeden Alman Türkleri'nin ev mülkiyeti olgusunu tamamen farklı bir şekilde analiz edilip yorumlayabiliriz. Tüketim, gelir dağılımından bağımsız olan sosyal düzenleme mekanizmalarının belirleyici olduğu bir faaliyettir (Buğra, 1995). Tüketim, sadece bir satın alma faaliyeti olarak değil aynı zamanda içine hem devlet hizmetlerinin hem de piyasa ürünlerinin dahil olduğu bir etkinlik olarak tahayyül edildiğinde onun yukarıda sözü edilen boyutunu daha net görebiliriz (Miller, 1995: 31). Dolayısıyla, sosyal düzenleme mekanizmalarına bağlı olan tüketim, daha kapsamlı insan ilişkilerini içeren belli bir düzenin sürmesine hizmet eder ve bazı bireyleri belirli alanlardan dışlar. Tüketimin bu veçhesi, Alman Türkleri'nin tüketim stratejilerinde rahatça izlenebilir.

Alman Türkleri hem Alman toplumunun hem de Türkiye'nin sosyal güvenlik sistemiyle bütünleşmiş olsalar da, sosyal hayata bütünüyle katılımları her iki

toplumda da tatmin edici bir boyutta olmamaktadır. Alman Türkleri'ne uygun ikametgâh imkanı sunmayan Alman toplumu, belli yaşam alanlarından bu insanları dışlamaktadır. Bu bakış açısından, Alman Türkleri'nin ev mülkiyetine yönelik tüketim, tasarruf ve yatırımları, kendilerini yaşamın belli alanlarından dışlayan verili sosyal düzeni değiştirme çabası olarak da okunabildiği gibi, Almanya'daki sosyal hayatın bir parçası olma çabası olarak yorumlanabilir. Bir daire kiralamakta bile çeşitli zorluklar çektikleri bir ülkede, ev satın alabilmek için tasarruf anlaşmaları yapmak mevcut sosyal düzene bir tür meydan okuma sayılabilir.

Yukarıda bahsedilen olgular, Alman Türkleri'nin genel olarak Almanya'daki sosyal hayata katılımının sınırlarını belirleyen yapıyı kırma çabalarıdır. Bunlar sosyal hayattan dışlanmamak için ortaya konan girişimlerdir. Alman Türkleri'nin ev satın alma eğilimlerini, bu insanların ideallerinin ve kimliklerinin sadece bir metaforu ve bir sembolik yarar olarak görmek ev mülkiyetinin etrafında somutlaşan tüketim ve tasarrufun Alman Türkleri'nin hem Türk hem de Alman toplumunda oluşturmaya çalıştıkları ve müzakere ettikleri toplumsallıkta oynadığı önemli rolü gözardı etmek demektir. Ev sahipliğini toplumsallığın bir ifade alanı, evleri de anlamları ve önemleri kısmen evin elde edilişinin tarihinde ve iç sentaksında saklı olan metinler olarak algılamayan bir analiz, ev sahipliğini en azından Alman Türkleri için bir metafor olarak bile kuramaz.

Tüketim pratiklerini ve tüketimin yapısını incelemek suretiyle, toplumsal deneyimin sosyal koşullarını, kişilik kazanma ve tüketim projesi arasındaki ilişkileri yakalayabiliriz. Bu noktada vurgulanması gereken, kimliğin karıştırılan, kaybedilen veya bulunan bir madde olmayışı, (Gillis, 1994: 3) tersine "bir çok sesi, değişen derecelerde anlayışı ve özellikle anlayışsızlığı içeren iletişim süreci..."(Handler, 1994: 30) sonucunda "biz kimiz" sorusunun cevabını veren bir süreç oluşudur. Tüketim de sözü edilen süreçleri oluşturan bağlamlardan biridir, ve nihai olarak tüketim, kolektiflikler oluşumuna katkıda bulunur.

Tüketim yazını sosyal prestij ve statü kaynağı olarak tüketim ürünlerinin sembolik ve dışavurumcu işlevlerinden bahsettiği gibi, (Douglas ve Isherwood, 1979) farklılığın sürdürülmesinde ve toplumdaki farklı grupların sosyal konumlanma stratejilerinde oynadığı sembolik yarar rolüne de vurgu yapar (Bourdieu, 1984).[8] Tüm bu çalışmaların gösterdiği, tüketim ürünleri tarafından somutlaşan yaşam stillerinin sosyal grupların ve toplumsal eşitsizliklerin yeniden üretiminde oynadıkları roldür. Kültüre karşı yazma ve araştırma yapma çabalarımız içinde tüketimi bu kadar merkezî bir konu olarak ele almamızın sebebi de tüketimin, kimliklerin ve sosyal ilişkilerin oluşumunda oynadığı inşa edici roldür.

---

8 Douglas ve Isherwood, ve Bourdieu tüketimin ve tüketim ürünlerinin önemli yönlerine dikkat çekmekle beraber, yaklaşımları bazı problemler içermektedir. Eleştiriler için bkz. Miller, 1987; Friedman, 1990; Lee, 1993.

Bir bütünleşme ve oluşum süreci olarak tüketim, doğası gereği dönüştürücü ve inşa edicidir. Tüketim, yeniden bağlamlandırma (*recontextualization*) araçları yoluyla tekrar tanımlama sürecine işaret eder. Bu da yaratıcı bir süreçtir çünkü nesneler, değişen bağlama dayalı olarak tamamen farklı bir nesnenin göstergesi haline gelirler. Yeniden bağlamlandırma "insanların kendi anlam dünyalarını oluştururlarken aynı zamanda kendilerini de sosyal varlıklar olarak kurma biçimlerine" işaret eder (Miller, 1995: 54). Dolayısıyla, tüketim hem öznel hem de kolektif bir nesnelleştirme ve yeniden nesnelleştirme süreci olarak tanımlanır (*age.*: 30). Özdeşleşme için önemli bir sosyal pratik olarak işlev görür. Öz-inşanın kültürel stratejileri ile tüketim arasında çok yakın bir ilişki vardır. Tüketim pratikleri özgül bir grubun sosyal stratejilerini içeren daha geniş bir çerçeveye oturtulmalıdır (Friedman). Örneğin, Almanya'daki döner kebabın üretim ve tüketimi etrafındaki değişimi anlamak istiyorsak, Alman Türkleri'nin sosyal konumlanma mücadelelerine ek olarak dönerin çağrışım alanını da dikkate almalıyız (bkz. Çağlar, 1995).

Ürünler ve tüketimleri aracılığıyla, benliğimize dair algılarımızı, yaşamla aramızdaki ilişkiyi ve de dolayısıyla 'öteki' ile ilişkilerimizi kurgularız. Tüketim, aidiyet ve dahil olmanın tasarlandığı ve teyit edildiği, gösterenle (*signifying)* anlatma pratiğidir (Çağlar, 1995a, 1995c; Miller, 1987; Werbner, 1990). Bu yaklaşımı doğru sayarsak, bu kimliklerin ve kolektifliklerin değişen tarihsel ve sosyal özgüllüklerinde meydana gelen oluşum süreçlerini inceleyebiliriz. Bir başka deyişle, belirli nesne-insan ilişkilerinin birbirlerinden ayrı kültürel grupların üretim ve yeniden üretimleri süreçlerinde ne ölçüde ortam oluşturabildiklerini incelemek gerekir. Bu, aynı zamanda bu grupların, özgül söylemler, estetik, 'etnik' veya 'kültürel' türlerin oluşumunda nasıl bir etkileşime girdiklerini araştırmak demektir.

Antropologlar ve sosyal etnograflar olarak, sadece kültüre karşı yazmanın değil; aynı zamanda kültüre karşı *araştırma yapma*nın da yollarını aramalıyız. Bu sayede, "ulusal" ve yerel üstü "kültür" ve kimliklerin kendilerinden menkul kolektif mekânlaştırma ve çok-kültürlülüğün resmî beyanlarının ardında saklı; ama kültür ve kimliklere içkin olan akışkan, değişen ve müzakere edilen boyutlarını keşfedebiliriz.

İngilizce'den çeviren SEDA ALTUĞ

KAYNAKÇA

Abu-Lughod, Lila (1993) "Writing against culture", R.G. Fox (der.) *Recapturing Anthropology* içinde, School of American Research Press, Santa Fe.

Appadurai, Arjun (1986) "Introduction: Commodities and the politics of value", A. Appadurai, *Social Life of Things* içinde, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1993) "Patriotism and its futures", *Public Culture*, 5, 411-429.

Appiah, Kwame (1994) "Identity, authenticity, survival: Multicultural societies and social reproduction", Amy Gutmann (der.) *Multiculturalism* içinde, Princeton University Press, Princeton.

Augstein, R. (1993) "Heilmittel "Doppelbürger?" *Der Spiegel* Nr.23, 7 Haziran.

Baumann, Gerd (1994) "Dominant and demotic discourses of 'culture'", *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism* içinde, Zed Books, Londra.

Bilgi, F (1995) "Die 2te Generation ist nicht viel anders", *Kauderzanca*, Nr.13.

Bourdieu, Pierre (1984) *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste.* Routledge and Kegan Paul, Londra.

Çağlar, Ayşe S. (1995a) "McDöner: Döner kebap and the social positioning struggle of German Turks", J.A. Costa ve G.J.Bamossy (der.) *Marketing in a Multicultural World* içinde, Sage, Londra.

— (1995b) "Segregation in a creolised world", "Culture and Identity: City, Nation, World" başlıklı 2. *Theory Culture and Society* konferansında sunulan tebliğ, 11-13 Ağustos, Berlin.

— (1995c) "German Turks in Berlin: Social exclusion and strategies for social mobility", *New Community*, 21, 3, 309-324.

Clifford, James (1994) "Diasporas", *Cultural Anthropology*, 9, 3, 302-338.

Der Spiegel (1996) Nr.7, 12 Şubat.

Douglas, M. ve Isherwood, G. (1979) *The World of Goods*, Basic Books, New York.

Drummond, L. (1980) "The cultural continuum: a theory of intersystems", *Man* (N.S.), 15, 352-74.

Eriksen, T. H. (1993) *Ethnicity and Nationalism*, Pluto Press, Londra.

Featherstone, M (1995) *Undoing Culture*, Sage, Londra.

Fabian, Johannes (1978) "Popular culture in Africa: Findings and conjectures", *Africa*, 48, 315-31.

Fink vd. (1996) "Shatten auf den Sonnenfliegern", *Die Zeit* Nr. 8, 16, Şubat.

Friedman, Jonathan (1990) "The political economy of elegance", *Culture and History*, 7, 101-125.

— (1994) *Consumption and Identity*, Harwood Academic Publishers.

— (1995) "Global system, globalisation and the parameters of modernity", M. Featherstone ve S. Lash (der.) *Global Modernities* içinde, Sage, Londra.

— (1996) "Global crises, the struggle for cultural identity and intellectual porkbarreling: Cosmopolitans vs. locals, ethnics and nationals in an era of de-hegemonisation", Pnina Werbner ve Tariq Modood (der.) *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism* içinde, Zed Books, Londra.

Gillis, J.R. (der.) (1994) *Commemorations: The Politics of National Identity,* Princeton University Press, New Jersey.

Gupta, A. (1992) "The song of the nonaligned world: Transnational identities and the reinscription of space in late capitalism", *Cultural Anthropology*, 7, 1, 63-76.

Gupta, A. ve Ferguson, J. (1992) "Beyond "culture": Space, identity and the politics of difference", *Cultural Anthropology*, 7, 1, 6-23.

Handler, R. (1994) "Is identity a useful cross-cultural concept?", J.R. Gillis (der.) *Commemorations* içinde.

Hannerz, Ulf (1987) "The world in creolisation", *Africa*, 57, 546-59.

Keesing, Roger (1994) "Theories of culture revisited", R. Borofsky (der.) *Assessing Cultural Anthropology* içinde, McGraw Hill, New York.

Kauderzanca (1995) Zeitschrift für interkultur, jugend und politik. Nr.12, Berlin

Lee, J.L. (1993) *Consumer Culture Reborn*, Routledge Londra.

McDonald, Maryon (1996) "Unity in diversities: Some tensions in the construction of Europe", *Soci-*

al Anthropology, 4, 1, 47-60.

Miller, Daniel (1987) *Material Culture and Mass Consumption*, Basil Blackwell, Oxford.

— (1995a) "Consumption as the vanguard of history", Daniel Miller (der.) *Acknowledging Consumption* içinde, Routledge, Londra.

— (1995b) "Consumption studies as the transformation of anthropology", Daniel Miller (der.) *Acknowledging Consumption* içinde, Routledge, Londra.

Parkin, David (1993) "Nemi in the modern world", *Man*, 28, 1, 79-99.

Pieterse, J.N. (1995) "Globalisation as hybridisation", M. Featherstone ve S. Lash (der.) *Global Modernities* içinde, Sage, Londra.

Rogers, Alisdair ve Steven Vertovec (1995) "Introduction", *Urban Context* içinde, Berg Publishers, Oxford.

Rousseau, J. (1979) "Classe et ethnicité", *Anthropologie et Sociétés*, 2, 1, 61-69.

Schmidt, K. (1993) "Was heisst hier Ausländeer?" *Kauderzanca* Nr.11 Berlin.

Stolcke, V. (1995) "Talking culture", *Current Anthropology*, 36, 1, 1-13.

Soysal, Yasemin (1993) "Boundaries and identity: Immigrants in Europe", "European Identity and its Conceptual Roots" başlıklı konferansta sunulan tebliğ, Mayıs 1993, Boston.

Taylor, Charles (1992) *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton.

Turner, Terence (1993) "Anthropology and multiculturalism: What is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?", *Cultural Anthropology*, 8, 4, 411-429.

Werbner, Pnina (1990) *The Migration Process: Capital, Gifts and Offerings among British Pakistanis*, Berg Publishers, Oxford.

— (1996) "Essentialising essentialism, essentialising silence: Ambivalence and multiplicity in the constructions of racism and ethnicity", Pnina Werbner ve Tariq Modood (der.) *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism* içinde, Zed Books, Londra.

Yalçın-Heckmann, Lale (1994) "Are fireworks Islamic? Towards an understanding of Turkish migrants and Islam in Germany", Charles Stewart ve Rosalind Shaw (der.) *Syncretism/Anti-Syncretism: the Politics of Religious Synthesis* içinde, Routledge, Londra, 178-195.

Hyphenated identities: Some theoretical and methodological queries

In refocusing on the social formations and 'disjunct' subjectivities of persons with multilocale and translocal attachments, a number of concepts have come to be celebrated: 'hybrid', 'creolised', 'hyphenated' and 'diasporic' identities are the most prominent among them. These concepts aim to capture the complexity of the practices, cultural configurations, and identity formations of translocal and culturally nomadic groups and individuals. In this paper, the aim is to reexamine the adequacy of concepts such as hybridity critically, and to ask whether they successfully contend with the tendency to reify culture in the discipline. What are the limits of the challenge that creolisation or hybridisation models pose to the previous holistic constructs of culture?

The question of whether hybridisation, creolisation or hyphenation can break with the ontological premises underlying essentialist notions of culture is discussed first. Second, I analyse the subversive potential of political and social programmes like multiculturalism that introduce a new politics of identity grounded in notions of cultural 'community'. I then go on to ask what the methodological starting point for a project of writing against culture might be. Finally, I suggest that we might find such a starting point in the study of object-person relations.

Türkiye'de laikliğin tarihî dinamikleri

*Bedri Gencer**

Türkiye Cumhuriyeti'nin 75. kuruluş yıldönümü kutlamalarında öne çıkarılan tema gene laiklik oldu; 'laik Türkiye Cumhuriyeti'nin sonsuza kadar yaşayacağı vurgulandı. Ve Türkiye, bu kavram etrafında ikili bir cephe görüntüsü vermeye devam etti: Bir yanda laikliği yıkmaya çalışanlar, diğer yanda onu korumaya çalışanlar. Bu kısır döngünün aşılmasında yardımcı olacak bir çıkış noktası, Türkiye'de laikliğin tarihî dinamiklerinin, onu doğuran şartların tespiti olabilirdi. Ancak laikliğin mukadderatı konusundaki mevcut kutuplaşma, onun dinamikleri konusunda da geçerliğini korumaktadır. Bir yanda laikliği, Mustafa Kemal[1] tarafından İslâm'a indirilen bir darbe olarak nitelendiren muhalif Müslüman söylem, diğer yanda onu, M. Kemal'in, deyim yerindeyse 'şapkasından çıkardığı bir kuş' gibi bize armağan ettiği bir 'medeniyet nimeti' olarak nitelendiren resmî veya romantik Kemalist söylem. Oysa gerçek bu ikisinin de dışındadır. Bir değer yargısında bulunmadan söyleyecek olursak, Türkiye'de laikliğe geçiş, objektif bir tarihî gelişmenin ürünüdür. Tarih manipülasyona gelmez; lider ve kahramanların misyonu tarihi manipüle etmek değil, sadece mevcut gelişmeye belli bir yön vermektir.

(*) Kocaeli Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

1 Burada, Atatürk yerine niçin Mustafa Kemal ismini tercih ettiğimizi merak edenler çıkabilir. Çok basit: Tarihî bilinç sahibi kişiler (örn. Ş. S. Aydemir gibi) için Mustafa Kemal, İstiklal Harbi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundaki inisiyatifiyle tarihe damgasını vurmuş, somut, canlı-kanlı bir kişiyi ifade etmektedir (Aydemir, 1974: 159). Oysa Atatürk, ölümünden sonra romantik resmi söylem tarafından, tarihî konumundan soyutlanmış, deyim yerindeyse 'meta-historic' hale getirilmiş, Aydemir'e göre (1974: 160), inkarından daha tehlikeli bir şekilde 'putlaştırılmış', soğuk heykel yüzlerine yansıyan bir 'kavram' haline getirilmiştir (Örnekler için, Oy, 1989: 44-62). Bu nedenle biz de, dünden ve bugünden, Kadrocular dan ve Yöncülerden Ş. S. Aydemir ve Mümtaz Soysal gibi 'suyu arayan adam'ların yaptığı gibi, Atatürk 'kavram'ı yerine Mustafa Kemal ismini kullanmayı yeğliyoruz.

Bugüne kadar Türkiye'de laikliğin dinamiklerinin objektif bir şekilde tespit edilebilmiş olduğunu söylemek zordur. Bu yazının amacı bu yolda bir adım atmaktır. Burada birincil amacımız, anayurdu Batı'daki evrimiyle laikliğin orijinal anlamı ile Türkiye'deki algılanış tarzını ve mukadderatını irdelemek değildir. Bu hususların irdelenmesini başka yazılara bırakıyoruz. Ancak dinamiklerini inceleyebilmek için laikliğin mahiyet ve algılanışına ilişkin kısa bir giriş yapmak faydalı olacaktır. 'Osmanlı siyasi felsefe ve rejimi'ne ilişkin bir incelememizde değindiğimiz gibi, laikliğin orijinal anlamının yalnız ülkemizde değil, dünyada bile neredeyse gözden kaybolduğunu söylemek abartı olmaz. Kuşkusuz özellikle ülkemizde laikliğin böyle bir kör dövüşüne, ölümcül bir gerilim ve kutuplaşmaya yol açmasının temel sebebi, gerçek anlamının, neredeyse, ne onu savunanlar, ne de karşı çıkanlar tarafından bilinmesidir. Bu kargaşanın önemli bir sebebi, kavram için, Katolik Hıristiyanlığın yayıldığı ülkelerde, özellikle Fransızca'da Yunanca kökenli *'laicité'* kullanılırken, Protestanlığın etkisi altındaki Anglo-Sakson dünyada Latince kökenli *'secularism'* kelimesinin kullanılmasıdır (Berkes, 1978: 16). Türkiye'de ise aralarında büyük fark olan bu iki kavram, fark gözetilmeden birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Kısaca belirtirsek, sekülerizm dünya-görüşüne ilişkin felsefi içerikli bir kavram iken, laiklik, anayasal (anayasa hukukuna ilişkin) bir kavramdır.[2] Bunun anlamı şudur: *Laiklik/teokrasinin orijinal anlamı,* hükm'*ün* (yasama-nomos) *değil,* hakimiyet'*in (egemenlik) kaynağı ile ilgilidir.* Diğer bir deyişle mesele, bir ülkenin dinî hükümlerle yönetilip yönetilmemesi değil, hakimiyetin kaynağının Tanrı'ya mı, yoksa halka mı dayandığıdır. *Eğer hakimiyetin kaynağı 'aşkın bir merci'*[3] *ise teokrasi, halk ise laiklik söz konusudur* (Gencer, 2000).

Bu açıdan bakıldığında ilk TBMM'nin duvarında yazılı *"hakimiyet bila kaydü şart milletindir"* düsturu laikliğin en saf tanımıdır. Biz, adı geçen yazımızda, laikliğin, J. Bodin, Rousseau ve Montesquieu ile karakterize halk egemenliğine[4] dayalı bu orijinal anlamı açısından Osmanlı İmparatorluğu'nun hem laik, hem de seküler olduğunu göstermeye çalıştık. Bu itibarla laiklik açısından İmparatorluktan Cumhuriyete, Osmanlı'dan Türkiye'ye geçişin, sadece bir şekil farkından ibaret olduğu söylenebilir. Ancak Fransız Devrimi'nden sonra kavramın Napolyon ve Hegel sayesinde geçirdiği değişim, egemenliğin yanında yasanın kaynağına da yansımış ve bu fark, İmparatorluk ile Cumhuriyet arasında daha köklü bir farklılık yaratmıştır. Bu, formel açıdan laiklik, 'din ve devlet işlerinin

2 Bu noktada Doğu Ergil'in (1997: 8) verdiği ipucu anlamlıdır.

3 Burada doğrudan Tanrı yerine 'aşkın bir merci' dememizin sebebi şudur: Elit teorisinin öncülerinden Mosca'ya göre popüler egemenliğin tecellisini önleyen bir politik güç, ister ilahi, ister dünyevi, yani gerek bir Tanrı veya Tanrı haline getirilen bir kişi, diktatör olsun, farketmez; rejim despotik, faşist veya teokratiktir. Aktaran, Etzioni-Halevy, 1985: 17.

4 'Halk egemenliği' ile 'ulusal egemenlik' anlayışları arasındaki farka ilişkin, Tunaya, 1981: 279-80; Öğün, 1997: 261.

birbirinden ayrılması' (Daver, 1955: 8) şeklinde tanımlanabilir. Bu doğrultuda 'din ve devletin birbirlerine karşı bağımsız olması', 'dinin kamusaldan özel alana taşınması' gibi tanımlar da verilebilir. Burada kullandığımız bağlamda ise kavram, Türkiye'ye özgü, Bizantin veya 'tek-taraflı laiklik' uygulamasıyla, özellikle *'dinin devletten ayrılması, dışlanması'* anlamına gelmektedir (Kili, 1969: 106; Tunaya, 1981: 136, 288-90, 308, 314).

Hedefini 'muasır medeniyetler seviyesine çıkmak' olarak tayin eden Türkiye, bunun için radikal bir değişim sürecinin içine girmiş, bu, üç temel değişim ile kendini göstermiştir: İmparatorluktan ulusal devlete, monarşiden cumhuriyete ve sözde-teokrasiden laikliğe geçiş. Her biri çok karmaşık, köklü değişimlerin tezahürü olarak buzdağının ucunu temsil eden bu gelişmeler arasında Türkiye, özellikle ilk laikliğe geçen Müslüman ülke olarak temayüz etmiştir (Lewis, 1993: 31). Bu geçişin çok-yönlü dinamiklerinin özü, bizce, 'nation-state'[5] deyiminde yatmaktadır. Aşağıda göreceğimiz gibi, *modernliğe özgü tüzel kişiler, kurgusal özneler olarak 'ulus' ve 'devlet', laikliğe geçişin temel dinamiklerini oluşturmaktadır.* Kuşkusuz, temelde Batı'nın tarihî evrimine dayanan bu kavramlaştırma, Türk örneğine uyarlandığında işler çatallaşmaktadır. Burada 'hangi ulus', 'hangi devlet' sorularına karşılık alt-düzeylerde çok daha ayrıntılı tartışmalar yapılabilir. Guibernau'nun (1996) milliyetçiliğe ilişkin toparlayıcı incelemesinin de gösterdiği üzere, *'nation, nationality, nationalism, nation-state'* gibi, 'ulus'[6] ile diğer kavramlardan oluşan kombinezonlar, konunun oldukça spekülatif niteliği hakkında bir fikir vermektedir.

Milliyetçiliğin, sözgelimi, 'Türk kimlik sorunu' bağlamında kapsamlı bir tartışması S. S. Öğün'ün (1997: 239-71) yetkin incelemesinde bulunabilir. Biz ise, başlıkta yansıtıldığı üzere, özgül bir noktadan hareketle, laikleşme bağlamında konuyu ele alacağımız için zorunlu olarak bazı soyutlama ve genellemeler yapacak; *'nation-state'* deyimindeki kavramların sıralaması uyarınca laikliğin dinamiklerini ayrı başlıklar altında inceleyeceğiz. Bu şekilde bir soyutlama zor olsa da, ağırlık noktaları itibariyle ayrıştırılan kavramlar arasındaki ilişkilere yeri geldikçe işaret edilecektir. Bu makale yazarı ve başka araştırmacıların göstermeye çalıştığı gibi, uzun süre geçerliğini koruyan resmî bir 'kopuş söylemi'ne karşılık, Tanzimat ile Cumhuriyet arasındaki tarihî süreklilik sanıldığından çok daha fazladır. Böylece, bir anlamda siyaset sosyolojisinin varlık sebebi uyarınca tarihî ve

---

5 İngilizce bir tamlama olarak 'ulus-devleti' anlamına gelen bu deyim, yanlış olarak 'ulus-devlet' şeklinde revaç bulmuştur. Doğru tercümesi, dediğimiz gibi 'ulus-devleti' veya 'ulusal devlet' olacaktır.

6 Türkiye gibi sapla samanın birbirine karıştığı bir ülkede kelime ve kavramların kullanımına özel bir hassasiyet gösterilmesi gerektiği açıktır. 'Nation' kelimesini 'millet' yerine 'ulus' kavramıyla karşılamamız da bu yüzdendir. Zira 'Osmanlı millet sistemi'nde olduğu gibi geleneksel olarak 'millet'(*community*) din eksenli bir kavramdır. 'İslam milleti, Hıristiyan milleti, Yahudi milleti' tamlamalarında olduğu gibi. Ancak bu ayırımın geçersizleştiği 'Türk milleti' deyiminin özel anlamına aşağıda değinilecektir.

kurumsal süreklilik ve kopuş noktalarının tespiti, en azından, yaşadığımız, yapısal rejim ve kimlik sorunlarının daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Laikleşme, Cumhuriyet ekibi tarafından, esas hedef olan 'medenileşme'nin[7] temel gereği olarak alınmıştı. 'Ulus' ve 'devlet' kavramlarında toplanan Türk laikleşmesinin dinamiklerinin tam olarak kavranmasından sonradır ki, bunun, gerçek anlamda 'medenileşme'ye engel olduğu daha iyi görülebilecektir.

Hangi asabiyet

Sekülerizasyon sosyologlarının belirttiği gibi Batı'da ulusallaşma ile sekülerleşme/laikleşme süreçleri birbirlerine paralel seyretmiştir (Martin, 1993: 100). Ancak Hıristiyanlığın siyasi otorite ile netameli ilişkilerinden dolayı, konunun uzmanları, bu ilişki hakkında net, doyurucu bir açıklama getirememişlerdir. Bu noktada, dünyada, tarih ve topluluklara yön veren ilkelerin mucidi olarak tarih felsefesi ve sosyolojinin kurucusu sayılan (Meriç, 1996: 149) İbni Haldun'un ünlü *'neseb/sebeb asabiyeti'* kavramlaştırması imdadımıza yetişmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi, burada söz konusu kavram çifti bağlamında 'ulusal/ulusal-üstü' kimlikleri münhasıran değil, laikliğin dinamiği olmaları bakımından ele alacağız. İbn Haldun'un siyasi felsefesinin şahdamarını oluşturan *'asabiyet'*[8] kavramı, tarihî bir aktör olarak insan topluluklarının mobilizasyonundaki temel dinamiği ifade etmektedir. *'Asabiyet'* kavramı farklı algılamalardan dolayı Batı dillerine farklı şekillerde aktarılmışsa da, nispeten yerleşik karşılığı, 'topluluk ruhu' olarak ifade edebileceğimiz *'esprit de corps'* veya *'communal spirit'*tir (Hassan, 1977: 173-4). Bu anlamda *neseb asabiyeti*, bir insan topluluğunu, kan ve soy gibi birincil bağlılık temelinde 'dayanışma' ve hayatın sürdürülmesine yönelik ortak eyleme sevkeden bir dinamiktir.

Asabiyetin, özellikle Alman bilgin/yazarlar tarafından 'milliyet' şeklinde yorumlanması (Simon, 1978: 70-1), XIX. ve XX. yüzyılın gelişmeleri ışığında tarihe güdümlü bir yaklaşımdan başka bir şey değildir. Konunun önde gelen teorisyenlerinin de ifade ettiği gibi, 'ulus' kavramı, *'nation-building'* (ulus-inşası) deyiminden de çıkarsandığı üzere bir icat, Fransız Devrimiyle birlikte gelen modern, kurgusal bir özne; 'ulusalcılık' öncelikle *siyasi* bir tercih, Marx tarafından 'gerçekliğin tahrifi' sayılan ideolojilerden, -ism'lerden biridir (Guibernau, 1996: 49); oysa *asabiyet* öncelikle objektif, sosyal bir oluşumun sebebidir; siyasi oluşum, sosyal oluşumun bir türevidir (Hassan, 1977: 180, 206). Öte yandan Franco

7 Burada 'uygarlık' yerine 'medeniyet' kavramını kullanmamızın sebebi, İngilizce karşılığı 'city-civilization' ilişkisinde olduğu gibi, 'medeniyet'in 'medine' yani şehir kökünden gelmesi, kavramın orijinal anlamını yansıtmasıdır. Aslında, 'modernity-modernization' ilişkisinde olduğu gibi, bir 'durum' olarak 'medeniyet'in İngilizce karşılığı 'civility' olacaktır; 'civilization', bir süreç olarak 'temeddün'ün (medenileşme) karşılığıdır.

8 Kavram hakkında ayrıntılı bir tartışma için, Simon, 1978: 68-88.

Gabrieli'nin de ifade ettiği gibi, bugünkü milliyet fikrini meydana çıkaran âmiller bir tarafa bırakılacak olursa, asabiyet ile milliyet arasında kısmi bir münasebet bulmak belki mümkün olur (aktaran Meriç, 1996: 151). Bu noktada Öğün'ün milliyetçiliğin modern kavramlaştırmasına yönelik itirazı anlam kazanmaktadır. Geleneksel ve çağdaş etnik tezahürleri bakımından Öğün (1997: 239-40), milliyetçiliğin, modernliğe özgü ekonomik-politik oluşumların ürünü nevzuhur bir olgu olarak alınmasına karşıdır. Ancak, kanaatimizce, geleneksel izdüşümleri, onun, modern bir olgu olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Modernliğin, bir yandan tüzel kişilikle,[9] diğer yandan –ism'lerle (ideolojiler) karakterize kavramlaştırması muvacehesinde, 'nation' ve 'nationalism'-Gellner gibi düşünürler tarafından belirlenen dinamikleri tartışmaya açık olsa da- modern dünyanın ürünü kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu, yapısal, *organik* şeklinin dışında *asabiyet*in bir de *fonksiyonel* çeşidi vardır: *Sebeb asabiyeti*.[10] Bir tür birincil bağlılığa dayanan *neseb asabiyeti*nin evrimini ifade eden *sebeb asabiyeti*ni sağlayan en önemli bağ olarak akla ilk gelen, din'dir. Ancak Durkheimyen şekilde bir tür sosyolojist bir açıklamaya dayanan İbni Haldun'un felsefesinde, din, sebeb asabiyetinin sebebi değil, sonucudur. *Sebeb asabiyeti*, esas olarak, teknik, coğrafya, tarihî gelenek-göreneklер gibi, insan topluluklarını, fiziksel varlığını sürdürmenin ötesinde tarihin aktörü kılmaya yönelik ikincil bağlılıkların bileşimini ifade eder. *Sebeb asabiyeti* sayesinde sağlanan sosyal ve siyasî oluşum süreci sonunda din veya inanç, temel bir belirleyici gibi asabiyetin yerini tutmuş görünür (Hassan, 1977: 205-6).

Asabiyet türlerinin birbirlerine dönüşümü açısından *Mukaddime*'ye baktığımızda ise şöyle bir yargıda bulunabiliriz: Yukarıda da belirttiğimiz üzere *sebeb asabiyeti*, birincil bağlılığa dayanan *neseb asabiyeti*nin dönüşüm ve evrimini ifade eder. *Sebeb asabiyeti* sayesinde sağlanan sosyal ve siyasî oluşum süreci sonunda din veya inanç, temel bir belirleyici gibi asabiyetin yerini tutmuş görünür (Hassan, 1977: 205-6). Dolayısıyla bu kavramlaştırmaya göre asabiyetin, birincil bağlılık, neseb temelinde işlevsel olması, bir ikincil bağlılık ekseni, üstkimliğin referans noktası olarak dinden soyutlanması anlamına gelmektedir. Türkiye örneğinde ulusallaşma ile laikleşme süreçleri arasındaki ilişkinin özü de burada yatmaktadır. Nitekim Martin de az-çok farklı dinamiklerden doğsa da Avrupa örneğinde aynı ilişkiyi açıklarken benzer tespitte bulunur. Sezar ile Tanrı arasındaki işbölümünden dolayı Roma'nın pagan esprisi geçerliğini ko-

9 Öğün'ün (1997: 261) aynı yazısında geçtiği üzere, egemenlik teorisi bağlamında, halk, Rousseau tarafından 'organik bir topluluk' olarak algılanırken, ulus, halktan farklı olarak soyut, mekanik bir topluluğu, tüzel bir kişiyi ifade etmektedir (Tunaya, 1981: 279-80). Nitekim Doğu Ergil (1997: 67) de Benedict Anderson'un ünlü kavramlaştırmasına atfen, ulus'un, 'muhayyel'(hayal edilen, varlığı zihnen benimsenen) bir siyasal topluluk olduğunu belirtir.

10 Asabiyet kavramı mutlak olarak kullanıldığında anlaşılan *neseb asabiyeti*'dir. *Sebeb asabiyeti* ise, bizce, din, vatan gibi yüce gayeler uğrunda gayret anlamına gelen *'hamiyet'(zeal)* ile karşılanabilir.

rumuş, Hıristiyanlığın folk dinlere tetabuku sayesinde, topluluğun neseb-sebeb asabiyetinin uyumu sağlanmıştı. Ancak daha sonra dinin, evrensellik iddiasındaki kurumsal bir otoriteye dönüşmesi, parçalanma, ulusallaşma süreciyle tezahür eden neseb asabiyetini zorlar hale gelmiştir. Böylece ulusal mit ile dinî inanç çelişkiye düştüğü durumda dinin sosyal gücü kısıtlanmıştır (Martin, 1993: 101). Hıristiyanlık, kolektif bilinçaltına gönderilerek, ulusal kimliklerin inşasında işlev gören mitolojik bir unsur haline gelmiş; evrensel ve sosyal niteliği silikleşmiştir. İslâm tarihinde de Asr-ı Saadet, Hulefâ-yı Râşidîn döneminden sonra gelen Emevi saltanatının -tırnak içinde- 'laiklik'i, sebeb asabiyetinin yerine etnik asabiyeti ikame etmesinden kaynaklanıyordu. Çağdaş tarihte de Ortadoğu uzmanları, -Türk deneyiminde olduğu gibi- Nasır ve Baas deneyimlerinde, ulusal gelişmenin ancak artan laikleşme ile mümkün olacağı varsayımına dayanan modernizasyon teorisinin bir teyidini buluyorlardı (Hudson, 1980: 1-24).

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile zirvesine çıkacak 'ulusallaşma/laikleşme' sürecinin kıvılcımı aslında 1839'da Tanzimat ile çakılmıştı. Gerçi 1839 Gülhane Hatt-ı Şerifi, çoklarının sandığı gibi özünde bir 'devrim' getirmiyordu. Ferman, sadece, Osmanlı İmparatorluğu'nu oluşturan unsurların, din ekseninde örgütlenmesi esasına dayanan geleneksel 'millet sistemi' muvacehesinde, İslâm hukuku tarafından 'zimmî' statüsündeki gayrimüslimlere tanınan can, mal, ırz ve mesken emniyeti gibi ferdî hakların teyidini içeriyor, bunu, ulusal ve uluslararası kamuoyu önünde ilk kez resmî bir söyleme kavuşturuyordu; dolayısıyla zimmîlerin Müslümanlar karşısında 'eşit fakat ayrı' statüsü (Mardin, 1996: 366) geçerliğini koruyordu. Ancak hızlanan tarih, İmparatorluğu, 1856 Islahat Fermanı ile bir dönüm noktasına getirdi. Niyazi Berkes'in deyişiyle (1978: 211) Müslümanlar için çıkarılmış 1839 Hatt-ı Şerifi'ne karşılık, Hıristiyanlar için çıkarılan 1856 Hatt-ı Hümayunu ile, İslâm zimmî hukukuna bakılmaksızın gayrimüslimler ile Müslümanlar kanun önünde tam olarak eşit hale getirildi; bunu, şer'î mahkemelerin yanında Nizami mahkemelerin kuruluşu ve diğer laik kanunlaştırmalar izledi (Bozkurt, 1996a: 55-60; 112-4; 1996b: passim).

Türkiye'de tarihî planda laikliğe geçişin dinamiği olarak 'ulus' kavramının doğuşu, en net, Yeni Osmanlılar ile Genç Türkler'in ideolojik gelişim çizgilerinde izlenebilir. Genç Türkler, bazıları tarafından, temelde, Osmanlı'daki ilk aydın hareketi sayılan Yeni Osmanlıların devamı sayılsa da, aralarında kritik bir fark vardır. Bu fark, Findley'in (1982: II/157) yetkin makalesinde gösterilmiştir. Onun da belirttiği gibi, ulemanın bıraktığı boşluğu doldurmak üzere inisiyatif alan Yeni Osmanlılar, İslâm'ın dinî-hukuki ilmî geleneğine dayanarak, Tanzimat reformcularının kaybettiği meşruiyet temelini yeniden kurmaya çalışıyorlardı (Findley, 1982: I/149-150; II/160). Namık Kemal ve arkadaşları hızlanan tarih içinde çözülmeye başlayan Osmanlı topluluğunu bir arada tutabilmek için sebeb asabiyetlerini yeniden tanımlamaya çalışıyorlardı. Onlar tarafından gün-

celleştirilen geleneksel 'vatan'[11] kavramı, 'ümmet'i ikame edecek şekilde yeni bir üst-kimlik ekseni sunuyordu (Mardin, 1996: 363). Yeni Osmanlılar önce 'vatan' kavramı ile İmparatorluğun tüm müslim ve gayrimüslim unsurlarını bir arada tutmayı hedefleyen yekpare bir Osmanlıcılıktan, süreç içinde giderek sadece Müslüman unsurlara dayanan, II. Abdülhamid'in sözde Panislamist tutumuyla örtüşen bir İslâmcı-Osmanlıcılık çizgisine kaymışlardı (Gencer, 1998: 24). Heper'in (1987: 160) de işaret ettiği gibi, II. Abdülhamid'in Panislamizmi, Panarabizm'den farklı olarak, ulusal-üstü olmaktan çok uluslararası bir ideolojiydi ve bu yüzden gayri dini bir milliyetçiliğin doğuşuna engel teşkil etmedi. İmparatorluk genelinde dalga dalga yayılan milliyetçilik 'virüs'ü ile 1908 ile 1918 yılları arasında Balkan Savaşları sonucu kaybedilen Avrupa toprakları, Türk milliyetçiliğine doğru tarihî akışı hızlandırdı. Yeni Osmanlılarınkine göre, Jön Türklerin, İslâm'ın, merkezden kenara düştüğü ideolojik haritalarındaki değişimin ekseninde, 'millet'(community)ten 'ulus' kavramına geçiş yatıyordu (Findley, 1982: II/160).

Temelde Kürt asıllı bir İslâm alimi ve özellikle *Limni ve Malta Mektupları*'ndaki söyleme yansıdığı şekliyle içten bir mümin olan Mehmed Ziya Gökalp'in bu sürecin ideologluğunu yapması da tarihin ve kaderin bir cilvesidir. Kanaatimizce, onun Türk milliyetçiliğinin teorizasyonu yönündeki çabasını, "Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Garp medeniyetindenim" (Parla, 1993: 9, 55) şeklindeki daha üst bir senteze ulaşma doğrultusunda bir adım saymak mümkündür. Türkçülüğü "Türk milletini yükseltmek" şeklinde tanımlayan Gökalp, *millet*'in, *'ne ırkî, ne kavmî, ne coğrafî, ne siyasî, ne de iradî bir zümre*' olduğunu belirterek, onu 'lisan, din ve hars' temelinde bir topluluk olarak tanımlamıştır (1986: 12-9; 1973: 225-9; 1977: 113-4). Milliyet için lisan ve hars birliği yanında 'din birliği'ni de içeren bu tanıma göre, 'millet' 'ümmet'in içine alınarak, aralarında sadece bir kapsam(umum/husus) farkı öngörülmüş; böylece 'Türk milleti' deyiminde, 'nation' ve 'community' ayırımı anlamını yitirmiştir. Gökalp'ın, özellikle *Limni ve Malta Mektupları*'nda (1989b) sıklıkla 'milletim' derken, bunu 'İslâm milleti'(community) anlamında dinî mi, yoksa 'Türk ulusu' (nation) anlamında etnik bir bağlamda mı kullandığını ayırmak güçtür. Bunun tarihî köklerine B. Lewis (1993: 7, 143) tarafından işaret edilmiştir. Tarihî olarak Avrupa zihniyetindeki 'Türk' ile 'Müslüman' isimlerinin özdeşliğinin halen geçerliğini koruduğunu belirten Lewis, bugün bile laik Türkiye Cumhuriyetinde, Türk kelimesinin sadece Müslümanlar için kullanıldığını, cumhuriyetin gayri müslim vatandaşlarının ise 'Türk vatandaşı' olarak adlandırıldığını söyler.

Bu bağlamda Türkiye Cumhuriyeti'nin oluşumuna baktığımızda, S. S.

---

11 Nâmık Kemâl'in yazısının başlığı (*Hubbü'l-vatan*), *"Hubbü'l-vatan mine'l-âmân"*(Vatan sevgisi imandandır) şeklindeki bir hadis-i şeriften geliyordu. Bu kavramın kullanımı etrafında Osmanlı'yı da içeren XIX. asır İslam dünyası aydınlarının bir incelemesi için bkz. Lewis, 1993: 166-173.

Öğün'ün ulusallaşma bağlamında aktardığı, Batılı Herderyen ve Hegelyen yaklaşımlardan çok, İbni Haldun'un 'asabiye' kavramının açıklayıcı olduğu görülmektedir. Esas olarak antik dünyanın çevrimsel tarih görüşünü sürdüren İbni Haldun, 'asabiye' sayesinde mülk ve hanedanların 'tedavül'ünü öngörür. Ona göre hadîrat-mülke geçildikten sonra şehir-medeniyet hayatının getirdiği lüks ve yozlaşma, asabiyetin ve sonuçta ülkenin çözülmesine yol açar;[12] bunu yeni bir asabiyet sahiplerinin kuracağı ülke izler (Hassan, 1977: 204-5). B. Lewis (1962: 10) de, İbni Haldun'un, asabiyetin, mülklerin çevrimindeki rolünü anlatırken belirttiği gibi, Türk devriminin, şimdiye kadar Türk kalmış-yani neseb asabiyetini korumuş- Anadolu Türklerinin, İstanbul ve Rumeli'nin kozmopolit medeniyetine, Osmanlılara karşı zaferi anlamına geldiğini söyler. M. Kemal'in çeşitli yerlerde *'Türk kavmi'* nden bahsetmesi de (Karal, 1998: 40) bu faktörün ifadesidir. Burada 'asabiye' Haldunyen kavramlaştırmaya uygun olarak sadece bir 'kurucu öge'(*constituent*) olarak işlemiş, Kuruluş, Batılı ulusallaşma sürecini izlememiştir. Öğün'ün (1997: 264-6) uzun analizini özetleyecek olursak, M. Kemal, kültürel-tarihî-sivil bir milliyetçiliğe dayanan bir 'ulus-inşası' yerine, 'devlet, politik toplum'[13] inşasına yönelerek yeni bir 'vatan' ve 'vatandaş' kimliği yaratmayı hedeflemiştir. Nitekim Gökalp'in (1973: 287) de 'Türkiyelilik' ile ifade ettiği, hukuki-anayasal içerikli bir vatandaşlık kavramı üzerinde kafa yorması anlamlıdır.[14] Burada, Öğün'ün (1997: 260, 264) de yerinde tespit ettiği gibi, Tanzimat vizyonunun bir devamı söz konusudur. Tanzimat ricali tarafından *'bilâ tefrîk-i cins ü mezheb'* deyimiyle formüle edilen Osmanlı kimliği ile Cumhuriyet ricali tarafından tasarlanan Türk kimliği 'politik güdülenme' açısından birbirleriyle örtüşmektedir. Belirgin fark, geçmiş tereddüt ve ikilemlerin tasfiyesiyle Cumhuriyetçi tercihin kesinleşmesidir. Bu vizyonun temel dinamiği ise, bizim başka bir yazıda ele almayı düşündüğümüz, derin tarihî kökleri olan, kültürel milliyetçiliğe, rekabete dayalı bir kimlik tanımından, sadece, fiziksel, politik varlığın korunmasına dayalı 'içgüdüsel' bir kimlik tanımına geçilmesidir.

Burada konumuz açısından önem taşıyan nokta, yeni bir 'vatan' ve 'vatandaşlık' tanımı yapılırken, Haldunyen terimle yeni bir 'sebeb asabiyeti'ne geçilirken, bağlılık ekseni olarak dindışı bir ahlakın benimsenmesidir. 'Vatandaşlık bağı'nın temeli artık, Kantiyen-seküler bir ödev ahlakıdır (Öğün, 1997: 263). Bu anlamda 'ulus-devleti' inşasıyla laiklik arasındaki tarihî ilişki, bizzat M. Kemal

12 Esas konumuz olmadığı için fazla ayrıntıya girme durumunda değil isek de, İbni Haldun'un 'son şakirdi' Ahmed Cevdet Paşa'nın da, Osmanlı'nın çözülme sürecini, neseb asabiyetinin çözülmesi ile açıkladığını kaydetmek ilginç olabilir (aktaran Öğün, 1997: 247).

13 Durkheim tarafından 'devlet' ile 'politik toplum' arasında yapılan ayrıma ilişkin, Guibernau 1996: 21

14 'Çokluk/çoğulculuk' kavramları ekseninde, Cumhuriyet döneminde 'Türklük' ile 'Türkiyelilik' kimliği arasında yaşanan çelişkiye ve bunalıma ilişkin, Ergil, 1997: 87-103. Ayrıca 'anayasal vatandaşlık' kavramına ilişkin, *age.*, 129-30.

tarafından ifade edilmiştir: "Milletin, idame-i mevcudiyeti için efradı arasında düşündüğü rabıta-i müştereke, asırlardan beri gelen şekil ve mahiyetini tebdil etmiş, yani millet, dinî ve mezhebî irtibat yerine, Türk milliyeti rabıtasıyla efradını toplamıştır" (Karal, 1998: 35; Kili, 1969: 108). Bu yeni kimlik inşası sürecinin daha dolaysız, avami ifadeleri, bazı şiirlerde izlenebiliyordu: "Ne örümcek, ne yosun,/Ne mucize, ne füsun;/Kâbe Arap'ın olsun,/Çankaya bize yeter" (Kemaletin Kamu) (Oy, 1989: 67). Tunaya'nın (1981: 136) ifadeleriyle: "Atatürk ulusçuluğu, halis Türk ulusalcılığı, İslâm'dan önceki medeniliğine dayanır ve İslâm dünyasına Türklerin yenilik ve ilerilik kattığını savunur. Öyleyse Atatürk ulusçuluğu ne ırkçıdır, ne enternasyonalisttir, ne de ümmetçidir. Ulusal devlet kadrosu içinde gelişmiştir. Şu halde lâiktir." Bunun içindir ki Ziya Gökalp *'ümmetçiler tarafından Cengiz hastalığına tutulmuş olmak*'la itham ediliyordu (*age.*). Ancak, ikincil, evrensel nitelikli, dinî bağlılıkların reddine dayalı Türk ulus-devletinin vatandaşlık inşası, örneğin Arapların ulusal kimlik inşasında olduğu gibi, romantik bir söylemle, neseb asabiyetinden kalma, uzak, deyim yerindeyse 'pagan' geçmişlerin diriltilmesine kapalıdır.[15] Burada Hegelyen ben/öteki kavramlaştırmasının 'geçmiş/gelecek' şeklinde zamansal bir boyutta kurgulanması söz konusudur. Politik toplum temelinde geleceğin inşası için, gerek İslâmi, gerekse yerli, uzak geçmişin reddi, sıfırlanması ile 'belleksiz bir vatandaş' öngörülmektedir (Öğün, 1997: 262-3).

'Devlet'i kurtarmak' için

Nedensel bir hedefler silsilesi içinde gelişen Türk Devrimi, öncelikle 'istiklal', 'idame-i mevcudiyet' (Tunaya, 1981: 5), her ne pahasına olursa olsun ayakta kalma, bunun için de 'medenileşme', medeni milletler seviyesine ulaşma (Tunaya, 1981: 109; Karal, 1998: 5, 40, 42) amacıyla yola çıkmıştı. Medeniyet, adeta pozitivist çağın bir insanlık dini gibi algılanıyordu; M. Kemal'e göre: *"En doğru, en hakiki tarikat medeniyet tarikatıdır"*(Tunaya, 1981: 145). İstiklal için medenileşme, medenileşme için çağdaşlaşma, çağdaşlaşma için modernleşme, modernleşme için ulusallaşma ve ulusallaşma için laikleşme. Ulusallaşma ile laikleşme arasındaki bağıntıyı yukarıda incelemeye çalıştık. Şimdi modernleşmenin yöneldiği alana eğilmek, bizi laikleşmenin ikinci dinamiğine götürecektir: devlet.

Burada, modernliğin yaşadığı krizin en belirgin yansıdığı kavramlardan birini oluşturan devlet'in geçirdiği serüvene ilişkin ayrıntılı bir tartışmaya girme imkanı yoktur. Biz 'Osmanlı siyasetine' ilişkin yeni makalemizde, 'gelenek/modernlik' dikotomisi ve Doğu/Batı bütünlüğü içinde geleneksel 'şehir' kavramından devlet'e geçişi incelemeye çalışmıştık (Gencer, 2000). Kavramın doğuşu, temelde, Batılı dünya görüşündeki köklü bir değişimin sonucudur. 'Mikro-koz-

15 Bunun milliyetçi Arap ve Türk tarih-yazımındaki izdüşümleri için bkz. Lewis, 1987: 65-68.

mos' ile 'makro-kozmos' arasında uyuma dayanan geleneksel dünyanın animistik, antropomorfist veya *'organizmik'* ontoloji ve epistemolojisine karşı Kopernik ile başlayan ve Newton ile belirginleşen mekanistik dünya görüşü, *irade* ve *değer*'den yoksun, bir makine gibi kendi kendine işleyen bir Evren ve Tabiat anlayışı geliştirmiştir. Batı'da ontolojik tasavvuru ve epistemolojik öncülleri kökten değiştirmeye başlayan bu sürecin en önemli sonuçlarından biri, Batı'da sosyal bilimlerin gelişmesine paralel olarak 'hükmî şahsiyet'lerin, gayri şahsi (impersonal) 'kurgusal özne'lerin ortaya çıkmasıdır ki *'state',* yukarıda geçen *'nation'* (ulus) ve *'society'* (toplum) bunların en önemlileridir.[16]

Batı'da *'state'* teriminin babası, Kopernik'in çağdaşı olan Machiavelli'dir (1469-1527). O, Latince *'stare'* kökünden gelen İtalyanca *'lo stata'* terimini kullanan ilk kişidir (Merkl, 1972: 57). 476'da Batı Roma İmparatorluğunun çöküşü ve 800'den sonra Charlemagne'nın Kutsal Roma İmparatoru olmasıyla Kilisenin hükümranlığına tabi olan Avrupa, asırlar süren bir politik kaos ve iktidar kavgası süreci yaşadı. Machiavelli'nin Kilise'ye karşı bir iktidar aygıtı ve 'hükmî şahsiyet' olarak modern devlet'e (state) vücut vermesi, Avrupa'da 'iktidar politikası'nın doğuşu anlamına geliyordu (Merkl, 1972: 54-8). Bilindiği gibi daha sonra Avrupa'da Fransız Devrimi'nden Napolyon'a kadar sürecek laiklik mücadelesi, 'Kilise ve Devlet'in ayrılması' yönünde olacaktı. Bu, 'Devlet'in 'Kilise' üzerinde zaferiyle sonuçlandı; sonuçta, 'Kilise miti'nin yerini 'Devlet miti' aldı. Kilise'ye karşı yükselen tepkiler gibi 'Devlet'e karşı da 'anarşizm' gibi tepkiler yükselmekte gecikmedi. Fransız Devrimi'nden sonra bu, diğer bir kurgusal özne, 'ulus' ile birleştikten sonra ('ulus-devleti'), Weber tarafından, modern siyasal-sosyal dünyanın temel birimi olarak tanımlandı. Artık insanlar modern dönemde 'Yunan Devleti' yerine eskiden 'Yunan Sitesi', 'Türk Devleti' yerine 'Türk İli' veya 'İslâm Devleti' yerine 'İslâm Medinesi' (şehri) kavramlarının geçerli olduğunu unutmuşlardı.

Böylece geleneksel dünyanın 'city'sinin siyasal topluluk boyutu 'devlet'e dönüşürken, sosyal boyutu da 'toplum'a (*society*) dönüşecek, 'şehir'in monizmi, 'devlet/toplum' dikotomisine dönüştü. Kanuni'nin ünlü *'Olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi'* beytinde olduğu üzere, Osmanlının da dahil olduğu geleneksel dünyada hükümdarın/fertlerin şahsına, hakiki bir özneye ait bir vasıf olan 'devlet'(*kut, majesty*), Tanzimat ile zirveye çıkan Batı'da modernizasyon, içeride 'ihtilâl' sürecine paralel olarak XIX. asırda resmen *'state'* anlamını kazanarak bir iktidar aygıtı şeklinde tüzel bir kişiliğe dönüşmüştür (Gencer, 2000).

'Ulus' kavramı örneğinde görüldüğü üzere, Batılı dünya görüşündeki köklü değişimin sonucu olarak, 'devlet ve toplum' gibi kavramlara yansıyan tüzel kişilerin, sahte-öznelerin gelişimi, (önce formel, anayasal, sonra felsefî) laikleşme sürecini hazırlamıştır. Devrimden sonra Edmund Burke gibi eski, çağımızda ise

16 Bu kavramların evriminin Alman sosyal düşüncesiyle sıkı bir bağlantısı vardır. Batı'da söz konusu kavramları 'hükmî şahsiyet' olgusuna oturtan yetkin bir çalışma için bkz. Gierke, 1957.

R.Guenon, F. Schuon gibi yeni-gelenekselci düşünürlerin ve Peter L. Berger gibi din sosyologlarının derinlemesine tartıştığı üzere, sekülerleşme/laikleşme sürecinin sanıldığı gibi, metafiziğin ve vahyin mi, yoksa esas itibariyle sahici geleneğin, kutsalın ve hikmetin mi reddi anlamına geldiğinin revizyonu bu yazının kapsamı dışındadır. Başta verdiğimiz sınırlı tanım açısından ise laikleşme ile devletin gelişimi arasında neredeyse nedensel bir ilişki söz konusudur. Geleneksel entelektüel gündemin temel temalarından birini oluşturan 'tabii hukuk', Kilisenin yozlaşması ve giderek sahneden çekilmesine paralel olarak gündemden düşmüştü. Devletin Kiliseye galebesiyle birlikte ise, gündemi, insan-yapımı, pozitif, yani 'laik' hukuk almış, F. Bastiat'nın (1990) büyük bir duyarlılıkla vurguladığı, 'hukuk'un ontolojik 'adalet' kavramıyla içkin ilişkisi artık gözden kaybolmuştu. Böylece pozitivist esprinin gereği olarak, 'toplum/toplumbilim' ilişkisinde olduğu gibi, 'devlet/pozitif hukuk' ta toplumsal mühendisliğin bir formülasyonu haline gelmişti.

Batı'da tabii hukuk arayışının kesilmesiyle pozitif (laik) hukukun evriminin, modern devletin gelişimine paralel bir seyir izlediği (Apter, 1965: 74), birçok yazar tarafından ifade edilmiştir. Örneğin, Engels (1968: 324) hukukun ancak belli bir devlet örgütünün var olduğu toplumlar için söz konusu olabileceğini söylüyordu. Artık 'adalet' ile içkin ilişkisini koparan (pozitif) hukuk, XIX. asır Alman dünyasında geliştirilen 'hukuk devleti' kavramının çıkış noktasında olduğu gibi, temelde bir iktidar aygıtı olarak devlet gücünün, otoritesinin meşrulaştırılması amacına yönelecekti (Apter, 1965: 74). Buna en çarpıcı örnek kanaatimizce, Hegel'in (1998: 153) 'anayasa hukuku'ndan, 'devletin hakları' şeklinde söz etmesidir.[17]

Batı'da olduğu gibi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile zirvesine çıkacak modern devletin gelişimi ile laikleşme arasındaki ilişkinin tarihî kökenleri gerçekte Osmanlı'ya uzanıyordu. Osmanlı'da, geleneksel 'devlet'(kut) ve 'şehir' anlayışının zıddına, İran ilahi devlet anlayışı ve bürokratik geleneğine dayanan 'modern devletin izdüşümü'nün sonucu olan İslâm hukuku (fıkıh) ile nizami (statutory-positive) hukuk arasındaki fiili çatlak (Gencer 2000), modernizasyon/ihtilal sürecine paralel olarak büyüdü. Batı üstünlüğünü dengeleme arayışının belirginleştiği Nizam-ı Cedit, Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet devirlerinde ise 'devleti kurtarma' kaygısının ağır basması, ibrenin gittikçe İslâm hukukundan pozitif hukuka doğru kaymasına yol açtı. Gerçekten, III. Selim'den Mustafa Reşit Paşa'ya, II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal Paşa'ya uzanan çizgide görüldüğü gibi, 'devlet elden gidiyor' kaygısıyla birincil amaç hep 'devleti kurtarmak'tır.[18] Bu anlayışa göre 'devletin kurtuluşu' 'ülkenin kurtuluşu' anlamına gelmektedir.

---

17 Oysa bilindiği gibi, Bastiat'nın (1990) da vurguladığı üzere, etimolojik anlamıyla 'hukuk', haklar, yani 'insan hakları' anlamına gelmektedir.

18 Bu konuda özellikle III. Selim'in feryadı çarpıcıdır: "Allah aşkına *devlet elden gidiyor.* Sonra faide vermez. Ben bildiğimi size beyan eyledim. *Siz de devlette hissemendsiniz*" (Karal, 1988: 148) (vurgular bana ait).

Hal'inden sonraki nefis muhasebesinde, kızına daima meşrutiyet taraftarı olduğunu söyleyen II. Abdülhamid, ancak, 'devletin dağılmasını önlemek' için I. Meşrutiyet anayasasını askıya alarak istibdada yöneldiğini belirtir (Osmanoğlu, 1984: 173). Kızına, giderek dirayetli yöneticilerin azaldığından yakınan II. Abdülhamid, otuz senelik yönetimi içinde kurduğu okullardan yetişen yeni nesil zabit efendilerin idaresi sayesinde 'inşaallah devletin bir zarara uğramaması'nı temenni ediyordu (Osmanoğlu, 1984: 174). Gerçekten, tarihin cilvesi, M. Kemal'in misyonunda, bu özlemin bir tecellisini görmemek mümkün değil. Onun kurduğu okullardan yetişen bir zabit olarak M. Kemal sayesinde 'devlet tekrar kurtulmuş'tu. Yeni objektif araştırmaların da saptadığı gibi, İslâm'ın, artık 'yaşanılan' olmaktan çıkıp 'savunulan' bir düstur haline geldiği modern dünyada II. Abdülhamid, kaçınılmaz olarak İslâm'ı daha çok, içeride modernliğin gereği bir toplumsal seferberlik aracı, dışarıda ise uluslararası reelpolitikin gereği bir stratejik unsur olarak kullandı. Bu esnada ise hiç tereddüt etmeden 'devleti kurtarmaya yönelik' radikal modernleştirme programına devam etti. Bu açıdan M. Kemal'in devlet anlayışı ve eylem programı (Heper 1983), bu çizginin yeni bir tarih safhasında devamından ibarettir.

Modernleşme/laikleşme ilişkisi devlet/toplum düalizmi açısından ele alındığında resim daha da belirginleşmektedir. Batılı terminoloji açısından modernleşme, 'geniş kapsamlı sosyo-ekonomik değişim süreci'ni ifade etmekte, 'siyasal modernleşme' ise, bu 'geniş kapsamlı değişim sürecinin siyasal sürece yansıması' anlamına gelmektedir (Köker, 1995: 39). Ancak 'toplum' eksenli bu Batılı modernizasyon kalıbının Türk örneğine uyduğunu söylemek zordur. Öz bir şekilde ifade edilirse, Türk İnkılabı'nda da temel amaç, toplum'dan çok 'devlet'i modernleştirmektir. Gerçekte toplumsal modernleşmenin tezahürleri olarak görülen şeyler, devlet eksenli modernleşmenin toplum üzerindeki izdüşümünden ibarettir. Örneğin Tanzimatta II. Mahmud ile sarıktan fese geçişin dinamiği ve sonuçlarıyla, Cumhuriyette festen şapkaya geçişin dinamiği ve sonuçları temelde aynıdır. L. Köker (1995: 132), geçmiş deneyimden farklı olarak Türk modernleşmesine daha toplumsal ve felsefi nitelikli bir istikamet veren yeni bir hedef olarak 'muasır medeniyet seviyesi'ne ulaşmayı belirtirken, hemen, Şinasi tarafından, Tanzimatın mimarı Mustafa Reşit Paşa için 'medeniyet rasulü' gibi cesur bir nitelendirmenin kullanıldığı hatırlatabilir (Oy, 1989: 71). Nitekim Köker, çalışmasının aynı yerinde, Cumhuriyet döneminde bu yeni köklü hedefle birlikte, geleneksel 'devleti kurtarma' sorununun gündem dışı kaldığını söylerken, başka bir yerinde (1995: 225), muasır medeniyet idealinde içerilen pozitivist boyutun, 'devleti kurtarma' eksenli, merkezden çevreye doğru gelişen eski reformcu geleneği sürdürme sonucunu doğurduğunu belirtmektedir. Modernleşme toplumsal bir proje olarak alınsaydı, Tunaya'nın (1981: 307) dediği gibi Kıtasal *laicity*'den çok, Anglo-Sakson *secularism*'in çıkış noktası olması gerekirdi. Ancak bu, esas olarak devletin kurtarılması, modernizasyonu olarak ele alın-

dığı içindir ki, basitçe 'İslâm hukukunun devlet alanından bertaraf edilmesi' yeterli bulunmuştur.[19]

Bu, en net Z. Gökalp'te, dahası, düzyazılarından çok didaktik şiirlerinde izlenebilir. *'Halife ve Müfti'* başlıklı bir şiirinde geleneksel 'din ve devlet' ikizliğini vurgulayan Gökalp (1989a: 113), burada dini temsil eden müfti'nin, devleti temsil eden Halife'nin özerk yasama faaliyetinden bağımsız işlevini vurgular: "İki şey var mukaddes: Biri devlet, biri din;(...)Dinin dahi başında müfti var ki bildirir: Haram ile helâli, günah ile sevabı.(...)Teşrî' işi tamamen Zıllu'llâh'ın elinde, /Ülû'l-emr'e itaât nâtıktır bu esâsı./Kânûn yapmak-müftiye sormaksızın- elinde,/Merci'i 'Urf'la İcmâ', Meb'ûsân'dır şûrâsı:" Gökalp, (1989a: 116-7) *'Devlet'* başlıklı diğer bir şiirinde ise daha da açık bir ifade kullanır: "Kur'ân diyor: Eyleyiniz itâat/Hakk'a, sonra Peygamber'e, devlete!..(...)İbâdetle i'tikâdda dâimî/Kitâb ile Sünnet benim rehberim; /Bu işlerde şüphem varsa mutlakâ,/Müftilerin fetvasını dinlerim.... Lâkin hukuk dinden ayrı bir iştir,/Bırakılmış ûlû'l-emre, devlete./ Hukuk örfe uymayınca değiştir,/Örfe uydur demiş Tanrı millete!" Ayrıca o, *'Büdce Birliği'* ve zamanında sansüre uğramış *'Meşâhat'* (*age.*, 117, 316) başlıklı şiirlerinde de 'dinî hukuk' ile 'devlet hukuku'nun uzlaşamayacağını vurgulamıştır. Burada Gökalp'ın bilerek veya bilmeyerek vahim anakronizmlere düştüğü, modern (profan) olguları, geleneksel, dinî terimlerle meşrulaştırma gibi çıkmaz bir yola saptığı görülmektedir. 'Çıkmaz', çünkü hayatından sonra başına geldiği gibi, onun, bu şekilde hiçbir tarafa, avami tabiriyle ne gavura, ne Müslümana yaranamayacağı bellidir. Zira onun teşri' yetkisine sahip addettiği Halife ve Ulû'l-emr'in modern devlet kurumuyla hiçbir alakası olmadığı, teşri kaynakları olarak örf ve icma'nın kendine özgü içeriklere sahip olduğu bilinmektedir.

Böylece, "Hissimin babası Namık Kemal, fikrimin babası Ziya Gökalp" sözü (Parla, 1993: 9) muvacehesinde, Türk devriminin mukadderatını, M. Kemal'in 'hissinin babası'ndan çok 'fikrinin babası'nın belirlediği görülmektedir. Zira İslâm'ın 'yaşanan din' olmaktan çıkıp ideolojiye dönüşmeye başladığı süreçte, Namık Kemal, İslâmi kimliği kaçınılmaz bir krize sevkeden 'devlet' mitiyle[20] ciddi bir hesaplaşmaya girişmiş, ölmeden önce yazdığı son yazıda ise, "Beşer ürünü kanunların, asla şer'i kanunların yerini tutamayacağını" belirterek nihai

19 Türk laikleşmesini, toplumsal düzeyde Osmanlı'nın feodal-teokratik yapısıyla açıklama yaklaşımlarına karşı Niyazi Berkes (1978: 22; 1984: 87) şöyle der: "Düşün hayatının en yüksek düzeyinde bulunan aydınlar bile onu tanımlarken, kimi kez feodal, kimi kez teokratik bir düzen olarak, kimi kez de ikisi birlikte olarak tanımlarlar. Gerçekte bu tanımlamaların ikisi de Osmanlı geleneğine, onun geleneksel niteliğine hem yabancı, hem aykırıdır. Osmanlı Rejimi ne feodaldir, ne de teokratiktir; hele hem feodal hem teokratik hiç değildir."

20 S. S.Öğün'ün (1997: 257-8) 'devlet miti'ni sürdüren aydınlar içine Namık Kemal'i de katmasını ihtiyatla karşılamak gerek. Zira Öğün'ün kendisinden alıntı yaptığı adalet ve bizim dikkat çektiğimiz (Gencer, 1998: 148) terakki (iktisadi kalkınma) bağlamlarında olduğu gibi, Kemal' in devlete yaptığı vurgular, ilkesel değil, tamamıyla şartlı ve konjonktüreldir.

hükmünü vermiştir (Gencer, 1998: 145, 159). İşte, Namık Kemal'inkine göre, Ziya Gökalp düşüncesinin temel zaaf noktası da budur; 'kutsal devlet' mitini sürdürmesi.[21] Tarih içinde vahim bir anlam çarpılmasına uğrayarak onun gözünde 'mukaddes tev'em'e dönüşen *'din ü devlet'*, bizim ispatladığımız gibi (Gencer, 2000), *'religion and state'* değil, aslen, hükümdarın şahsına ait vasıflar olarak *'piety and majesty'* anlamına geliyordu. Gökalp, temelde 'ulus' ile 'millet' (ümmet-community) kavramları arasındaki gerilimin[22] farkında olduğu için İslâm düşüncesi açısından bazı çıkış noktaları bulabiliyordu. Ancak onu, güçlü İslâmi idealizmine rağmen kaçınılmaz bir laikleşmeye sevkeden şey, 'kutsal devlet' mitini sürdürmesi olmuştur. Nitekim bu noktada S. S. Öğün'ün (1997: 269-70) vardığı sonuçlarla bizim bulgularımız örtüşmektedir. "Türkiye'de milliyetçiliğin laik bir çerçevede başladığı ve daha sonra dinselleştirildiği çok sık ve biraz da abartılı olarak vurgulanmaktadır. Oysa çatışma iki farklı kulvarda yürüyen, biri 'politik' diğeri ise 'kültürel-milli' nitelikteki kimliğin mücadelesidir.(...) Nereden bakılırsa bakılsın Türkiye'de laik gelişmelerle yüklü olan süreç devlet kurma (state-building) sürecidir."

Batı dünyasının yaşadığı devlet krizinin Doğu-İslâm-Türk dünyasına daha da sancılı olarak yansıması mukadderdi. Zira Batı'nın uzun Kilise-Devlet rekabeti tarihinde belli bir uzlaşma noktası bulunmuş, Kilise ile özdeşleşmekten çıkan din, sosyal hayatta gereken rolü almış, çoğulculuk ve demokrasinin oturması ve sivil toplumun gelişmesiyle devletin ağırlığı hafifletilerek belli çıkış noktaları sağlanabilmişti (Apter, 1965: 67-8). Ancak Batı ile Doğu-Osmanlı-Türk dünyasının devlet anlayışları arasında kritik bir fark vardı. Rousseau gibi düşünürlere dayanan Batılı anlayışa göre devlet, sosyal sözleşmeye dayanan bir icat, *'convention'*dır; *'profan'* bir şeydir. Çağımızda Hannah Arendt gibi düşünürlerin de gösterdiği gibi, Batı'da, bu sözleşmenin tekrar 'city'nin, 'civil society'nin lehine bozulması yönünde bir eğilim bulmak mümkündür. Oysa Rousseau'dan çok, onu 'aşkın' bir konuma oturtan Hegel'e yakın düşen Türk geleneğinde (Heper, 1985: 216) 'devlet', *'sacred'* bir şeydir; 'kutsal devlet'in[23] bekası' her şeyin üstündedir. Peyami Safa'ya göre de, daha çok akılcı Greko-Romen geleneğiyle birleşen İslâm'da olmayan bu 'ilahî devlet' anlayışı, İslâm-Osmanlı dünyasına eski

---

21 Nitekim milliyetçiliği politik olmaktan çok kültürel bir temele dayanan Yusuf Akçura için sorun, devletin nasıl kurtarılacağından çok, Türklüğün birliğinin nasıl sağlanacağıdır. Bu nedenle Selanik'te Genç Kalemler çevresinde Ziya Gökalp ve arkadaşlarının devletçi saplantıları onları hayrete düşürüyordu (Öğün, 1997: 257).

22 Örneğin daha önce de görüldüğü gibi, bu noktada M. Kemal ile Z. Gökalp açık bir tezat içindeydi (Öğün, 1997: 263-4).

23 Bildiğimiz kadarıyla bütün Türk tarihinde ilk kez 1982 anayasasında 'devletin kutsallığı' resmen ifade edilmiştir. Ancak "Ebedi Türk vatan ve milletinin bütünlüğüne ve kutsal Türk devletinin varlığına karşı" şeklindeki bu başlangıç ifadesi 1995 yılında yapılan değişiklikle getirilen "... Yüce Türk devletinin" ifadesiyle kısmen 'sekülerize' edilmiştir.

İran'ın mirasıdır (Ülken, 1979: 441).[24] Belirttiğimiz gibi, Osmanlı'da pozitif hukukun evrimi, modern devletin evrimine paralel gerçekleştiğinden 'aşkın' devlet kavramını sorgulamadan, anakronik bir şekilde *'kanun/şeriat dikotomisi'*ni tartışmanın fazla bir anlamı yoktu.

Nitekim Niyazi Berkes (1984: 22) bile, oldukça çıplak-avami bir söylemle, Türkiye'nin Cumhuriyet ile laikliğe geçişini, esas itibariyle '(kutsal) devletin bekası' güdüsüyle açıklar, meşrulaştırır: "Türk örneğinde dinle devletin karmaşıklığının zorunlu olarak ayrılması sayesinde, *Devlet yok olmaktan kurtulmuştur.* (..)Siyasal Türk varlığını en üstte göremeyen "nalınlı dinciler" Kemalizm'deki Devlet ilkesinin bu noktadaki anlamını kavrayamazlar. *Devletçilikle laiklik ilkeleri arasındaki ilişki tarihsel bir ikizliktir*" (vurgular bana ait). Yani buna göre geleneksel 'din ü devlet' *ikizliğinin* yerini, 'laiklik ü devlet' almıştı! Tunaya'nın (1981: 306-9) yaklaşımı da bundan çok farklı değildir. Bu mantıktan hareketle şu hükme varabiliriz: Eğer, zaman içinde Osmanlı'dan Türkiye'ye, majesty'den state'e, devlet, tüzel bir kişi olarak bir iktidar aygıtına, kutsal bir varlığa dönüşmemiş olsaydı, Tarhanlı'nın (1993) kitabının başlığında yansıtıldığı üzere, 'Türk devletinin kimliği laiklik' ile 'Türk milletinin kimliği İslâm' arasındaki vahim tarihî gerilim yaşanmazdı.

Geleneksel formül, bilindiği gibi *'din ü devlet, mülk ü millet'* idi; bunun çağdaş versiyonu ise *'devleti ve milleti ile bölünmez bütünlük'* idi. Ancak bu, belirttiğimiz gibi artık, Osmanlı'daki devlet değildi ve sivil toplumun devlet içinde erimesi gerektiğini savunan Hegelyen felsefeden mülhem (Öğün, 1997: 241, 262) bu 'devlet/millet' özdeşliği, zamanla 'devlet/millet (toplum)' karşıtlığına dönüşecekti.[25] Osmanlı döneminde de yönetici seçkinlerin İran monarşik, emperyal kökenli *'secular'* kimliği ile halkın Müslüman kimliği arasında belli bir 'tefâvüt' vardı; ancak Şerif Mardin'in (1995: 70) son çalışmalarında gösterdiği gibi, Osmanlı 'siyasi toplumu ile sivil toplumu' arasında zarif bir ayırımın başarıyla gerçekleştirilebilmiş ve yönetenler ile yönetilenler arasında çeşitli kanallar sayesinde ortak bir dilin yaratılabilmiş olmasından dolayı bu, büyük bir sıkıntı doğurmamıştı. Oysa özellikle Türkiye gibi, sekülerizm temelinden yoksun, ideolojik manipülasyona müsait bir laikliği benimseyen ulusal devletlerin özündeki totalitarizmin (Giddens, 1985) sivil toplumun zuhuruna imkan vermeyen niteliği, bu kimlikler farklılaşmasını, vahim bir gerilim sebebi haline getirmektedir.

Batı'da Devletin Kiliseye karşı mücadelesi, siyasetin geleneksel anlamında kritik bir nitel değişim gerçekleştirerek 'iktidar politikası'nın yolunu açmıştı.

---

24 Bu kutsal devlet kültürü Türkiye'de yaşayan tüm insanların damarlarına kadar sinmiştir. İlber Ortaylı, bir ara televizyonda, örneğin Mülkiye'de Rousseau'yu, devletin sosyal sözleşmeye dayalı niteliğini anlatan hocaların, dışarı çıktıktan sonra adeta 'esas kimliklerine' dönerek, nasıl 'devletin âlî menfaatleri'nden bahisle, 'kutsal devlet kültürü'nü seslendirdiklerini anlatıyordu.

25 Türkiye'deki devlet geleneğinin Kıta Avrupa'sınınkine benzer, cemaat esprisini içeren patrimonyal bir çerçevede analizi için bkz. Sarıbay, 1995: 156; 1998: 28.

Tanzimat ile birlikte, siyasî yapının geleneksel (patrimonyal-İslâmi) niteliklerinin törpülenmesi ve bürokratik niteliğinin ön plana çıkması, bizde de siyasetin 'iktidar' esprisini güçlendirdi. Cumhuriyetle ile pekişen bu anlayışa göre siyaset, 'yönetim' sürecinden çok bir 'hükmetme' olgusu haline geldi. Etki/tepki, iktidar/muhalefet ilişkisi sonucu, bu bir 'devleti kapma/kaptırmama mücadelesi'ne dönüştü. Geleneksel 'din elden gidiyor' sloganının yerini 'laiklik elden gidiyor' aldı; sürekli İslâm'ın devlete egemen olacağı vehmiyle baskı altında tutulmasına çalışıldı. Oysa ne devleti kapma, ne de kaptırmama mücadelesi verenler, geleneksel dünyada olduğu gibi, İslâm'da da 'devlet'(state) diye bir kurumun olmadığını, İslâm hukukunun devlet gibi bir kurumla herhangi bir işinin olamayacağını gözden kaçırıyorlardı. Bu bağlamda 1924 Anayasasının 2. maddesindeki *"Türkiye Devleti'nin dini, Dini İslâm'dır"* ifadesi, muhalin talebiydi. Tunaya'nın (1981: 309) da -tersinden bir amaçla- ifade ettiği gibi, 'hakikî' bir şahsın veya insan topluluğunun dini olabilir ama 'hükmî' bir şahsın, devletin dini' olabilir miydi? Bu nedenle, (huzurunda Tunaya tarafından selamlanan 'İ. İnönü'nün inisiyatifiyle) 1928 tarihli tadilat ile bu hükmün anayasadan çıkarılması (Erdem, 1982: 31, 41), eşyanın tabiatı gereği idi.

Tanzimattan Cumhuriyete modern devletin yükselişine paralel olarak ibre gittikçe İslâm hukukundan, pozitif/laik hukuka kayarak birincisinin sahneden çekilmesi sonucunu doğurdu. Oysa tarihin hızlandığı ve siyasî varlığı koruma kaygısının doruğa çıktığı bu süreçte, özellikle Namık Kemal'in çok çabalamasına rağmen, hiçbir zaman, serinkanlılıkla, Osmanlı'nın gerçekten şeriat yüzünden mi gerilediğini tartışma fırsatı olmadı. Tarih almış başını gidiyordu ve çoğu şey bir oldubittiye geliyordu. Aydınlar ile ulema, *"İslâm mâni-i terakkidir"* ile *"zîmin-i terakkidir"* tezleri arasında gidip geliyordu. Birincisi, 'şeriat'ı, yarı-büyülü, yarı-korkunç bir mit gibi algılayan Osmanlı-Türk elitlerinin gözden kaçırdığı nokta, 'şeriat' ile 'fıkıh' arasındaki ince ve fakat kritik farktı.[26] Normalde ikisi de 'İslâm hukuku' karşılığında kullanılan bu iki terim arasındaki fark neydi? Başlattıkları *'içtimâ'î usûl-i fıkıh'* tartışmaları ile, günümüzde 'sosyal bilimleri İslâmileştirme' şeklindeki İslâmi epistemolojik arayışın bütün İslâm dünyasındaki öncüleri sayılan Namık Kemal ile Ziya Gökalp (Şentürk, 1996), bu iki terim arasındaki farkı kuşkusuz günümüz ilahiyat profesörlerinden çok daha iyi biliyorlardı. Kabaca söylersek, *şeriat*, İslâm'ın tabii hukuk, *fıkıh* ise pozitif (cari) hukuk boyutuna tekabül ediyordu. Dolayısıyla, fikir yürütürken İslâm hukukunun 'hangi düzey'de yetersiz olduğunun tasrihi önemliydi.

İkincisi, İslâm hukukunun çağdaş dünyada yeterliliğini sorgularken 'hangi çerçevede' sorusu öne çıkıyordu. Belirttiğimiz gibi, geleneksel dünya görüşü uyarınca İslâm, devlet gibi iktidar aygıtı kabilinden bir tüzel kişiye yabancı olduğu için, onun ihtiyaçlarına cevap verebilecek kapasitede olup olmaması sor-

26 Bu farka ilişkin bir fikir için, el-Azme, 1992: 318-36.

gulanamazdı. Biz (Gencer, 2000), gelenekselci ekole uyarak, geleneksel dünyanın bilgi kaynaklarının 'hikmet' esprisi muvacehesinde nasıl birbirlerine eklemlendiğini, bir üst-dil ve hayat tarzı olarak ahlaka ilişkin İslâm dünyasında yazılan eserlerin büyük ölçüde Plato ve Aristo'ya dayandığını, dolayısıyla 'tevhidi paradigma' dışında son tahlilde 'İslâm hukuku, siyaseti, ahlakı gibi' deyimlerin de fazla anlamlı olmadığını göstermeye çalışmıştık. Dolayısıyla, nasıl Batı'nın bu geleneksel, otantik bilgi (*logos*) ve yasası (*nomos*), Durkheim tarafından *'anomie'* terimiyle ifade edildiği üzere, devlet ve toplum gibi modernliğin ürünü öznelerin karşısında çekildiyse, İslâm ve hukuku da aynı şeyi yaptı. Bu anlamda Osmanlı'ya özgü bir vakıa olarak *Mecelle*'nin akıbeti ibret vericidir. İslâm hukuku, Anglo-Amerikan müşterek hukuku (*common law*) gibi 'meseleci' (decisional) bir hukuktur. Dolayısıyla Ahmed Cevdet Paşa'nın İslâm hukukunun kamusal ağırlıklı bir kısmını, doğasına aykırı olduğu halde, Kıtasal nizami(*statutory*) hukuk tarzında tedvin (*codification*) etmesi bir 'bid'at'tı. Belli ki 'hikmet-i hükümet' esprisine tam anlamıyla vakıf bu alimin devlet ihtiyaçlarıyla İslâm hukukunu bağdaştırma yönündeki azminin ürünü bu çaba beyhude idi. Gıyabi ve anlamlı bir işbölümü ile Namık Kemal, İslâm hukukunun tabii, Cevdet Paşa ise pozitif boyutunun gözden geçirilmesi için uğraşmışlardı; ancak kısa vadede ikisinin çabası da karşılıksız kaldı.

Mecelle, deyim yerindeyse, Cevdet Paşa gibi alimlerin azim ve idealizmine örnek bir 'hatıra' olarak kaldı. Çünkü, İslâm hukuku, tabir caizse, kendi varlık sebebinin dışında bir alanda (devlet) beşeri hukukla yarışa koşulamazdı. "Kur'an tarafından tayin edildiği gibi, tabii hukuk, 'adl-i ilahî'nin kanunlarında ihtiva edilmişti," Namık Kemal'e göre, "hıfz-ı ilahiye alınmış olduğundan şeriat, ancak askıya alınabilir, ancak en büyük fatihler tarafından bile tadil edilemezdi." Rosenthal'ın (1965: 33) belirttiği gibi, Kemal Atatürk ve TBMM, gerçekten 'şeriat'ı askıya almıştı; Namık Kemal, bu gaybî çığlığının tecellisini pek öngöremezdi. Ancak tam aksine tarihin seyri, M. Kemal'in 'hissinin babası'nın öngörülerinin doğru olduğunu gösteriyordu. 'Fikrinin babası' Ziya Gökalp'ın istediği 'devlete layık hukuk'a karşılık, onun istediği 'şeriata layık topluluk' idi. Bu oluşuncaya kadar o, ancak askıya alınabilirdi. Batı'da Hıristiyanlığın başına gelen şeyin asla İslâm'ın başına gelmesi söz konusu olamazdı. Glasner (1977) gibi sekülerizasyon sosyologlarının yaptığı ayırıma göre, Türk laikleşmesinde İslâm'ın yaşadığı, politik alandan çekilme şeklinde bir *kurumsal* (dışarıdan) sekülerizasyon idi; Hıristiyanlığın başına geldiği üzere *normatif* (içeriden) bir sekülerizasyon değildi. Normatif boyutta laikleşme teşebbüsleri ve Heper'in (1987: 163) deyimiyle, İslâm'ın taşıdığı 'sivil bir din' potansiyeli ise başka yazıların konusudur.

KAYNAKÇA

Apter D. E. (1965) "Political religion in the new nations", Clifford Geertz (der.) *Old Societies and New States* içinde, The Free Press, New York, 57-104.

Aydemir, Ş. S. (1974) *Kahramanlar Doğmalıydı*, Çağdaş, İstanbul.

el-Azme, A. (der.) (1992) *Sosyal ve Tarihi Bağlamı İçinde İslâm Hukuku*, (çev.) Fethi Gedikli, İz, İstanbul.

Bastiat, F. (1990) *The Law*, (çev.) Dean Russel, FEE, New York.

Berger, P. L. (1969) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York.

Berkes, N. (1978) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı, İstanbul.

— (1984) *Teokrasi ve Laiklik*, Adam, İstanbul.

Bozkurt, G. (1996a) *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, TTK, Ankara.

— (1996b) *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, TTK, Ankara.

Daver, B. (1955) *Türkiye Cumhuriyeti'nde Laiklik*, SBF, Ankara.

Engels, F. (1968) *The Origin of the Family, Private Property and the State*, International Publishers, New York.

Erdem, T. (1982) *Anayasalar ve Seçim Kanunları 1876-1982*, Milliyet, İstanbul.

Ergil, D. (1997) *Kırık Aynada Kendini Arayan Türkiye*, Doruk, Ankara.

Etzioni-Halevy, E. (1985) *Bureaucracy and Democracy: A Political Dilemma*, RKP, Londra.

Findley, C. V. (1982) "The advent of ideology in the Islamic Middle East", *Studia Islamica* (I) LV: 143-168; (II) LVI: 147-180

Gencer, B. (1998) *İslâm Modernizmi ve Osmanlı Devleti: Osmanlı ve Mısır İslâm Modernizmi Deneyimlerinin Karşılaştırmalı Bir İncelemesi 1839-1923*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İÜ Uluslararası İlişkiler Bölümü, İstanbul.

— (2000) "Osmanlı siyasî felsefe ve rejimi: kuruluşun 700. yıldönümü münasebetiyle bir icmal", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 4 (1), 18-50.

Giddens, A. (1985) *The Nation-State and Violence*, Polity, Cambridge.

Gierke, O. (1957) *Natural Law and the Theory of Society*, (çev.) Ernest Barker, Beacon, Boston.

Glasner, P. E. (1977) *The Sociology of Secularization: A Critique of Concept*, Routledge & Kegan, Londra.

Gökalp, Z. (1973) *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, MEB, İstanbul.

— (1977) *Malta Konferansları*, Kültür Bakanlığı, Ankara.

— (1986) *Türkçülüğün Esasları*, Kültür Bakanlığı, Ankara.

— (1989a) *Şiirler ve Halk Masalları*, TTK, Ankara.

— (1989b) *Limni ve Malta Mektupları*, TTK, Ankara.

Guibernau, M. (1996) *Nationalisms: The Nations-State and Nationalisms in the Twentieth-Century*, Polity, Cambridge.

Hassan, Ü. (1977) *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, AÜ SBF, Ankara.

Hegel, G.W. F. (1998) *Hegel's Political Writings*, (çev.) T.M. Knox, OUP, Oxford.

Heper, M. (1983) "Atatürk'te devlet düşüncesi" *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk* içinde, Nejat F. Eczacıbaşı Vakfı, İstanbul, 207-44.

— (1985) *The State Tradition in Turkey*, The Eothen Walkington, İngiltere.

— (1987) "Some notes on state and Islam in Turkey", *Studies on Turkish-Arab Relations* II, 157-64.

Hudson, M. C. (1980) "Islam and political development" John L. Esposito (der.), *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change* içinde, SUP, Syracuse, 1-24.

Karal, E. Z. (1988) *Selim III'ün Hat-tı Hümayunları-Nizam-ı Cedit-, 1789-1807*, TTK, Ankara.

— (der.) (1998) *Atatürk'ten Düşünceler*, ODTÜ, Ankara.

Kili, S. (1969) *Kemalism*, Robert College, İstanbul.

Köker, L. (1995) *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim, İstanbul.

Lewis, B. (1962) *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford UP, Londra.

— (1987) *History Remembered Recovered Invented*, Touchstone, New York.

— (1993) *Islam and the West,* Oxford UP, New York.

Mardin, Ş. (1995) "İyiler ve kötüler" Mustafa Özel (der.), *Tarih Risaleleri* içinde, İz, İstanbul, 61-82.

— (1996) *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim, İstanbul.

Martin, D. (1993) *A General Theory of Secularization*, Gregg Revivals, Hampshire.

Meriç, C. (1996) *Umrandan Uygarlığa*, İletişim, İstanbul.

Merkl, P. H. (1972) *Political Continuity and Change*, Harper & Row, New York.

Osmanoğlu, A. (1984) *Babam Sultan Abdülhamid*, Selçuk, İstanbul.

Oy, A. (1989) *Şiir Dünyamızda Atatürk*, TDK, Ankara.

Öğün, S. S. (1997) *Politik Kültür Yazıları: Süreçler Kişiler*, Asa, Bursa.

Parla, T. (1993) *Ziya Gökalp Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim, İstanbul.

Rosenthal, E. I. J. (1965) *Islam in the Modern National State*, CUP, Cambridge.

Sarıbay, A. Y. (1995) *Postmodernite Sivil Toplum ve İslâm*, İletişim, İstanbul.

— (1998) *Siyaset Demokrasi ve Kimlik*, Asa, Bursa.

Simon, H. (1978) *Ibn Khaldun's Science of Human Culture*, (çev.) Fuad Baali, S.M. Ashraf, Lahore.

Şentürk, R. (1996) *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, İz, İstanbul.

Tarhanlı, İ. B. (1993) *Müslüman Toplum Laik Devlet*, Afa, İstanbul.

Tunaya, T. Z. (1981) *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, Turhan, Ankara.

Ülken, H. Z. (1979) *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken, İstanbul.

The historic dynamics of laicity in Turkey

In this paper, it is pointed out that the concepts 'nation' and 'state' signify the underlying dynamics of the process of Turkish *laicization*. Unlike the Anglo-Saxon concept of *secularization* involving a transformation in *weltanschauung*, Turkish laicization means the official disestablishment of religion, i.e. the exclusion of Islam from state affairs. This process of laicization was rooted in two concepts that run parallel to that which took place in the West. Roughly stating, *nation*, as opposed to *community*, denotes a modern, fictitious political entity. At this point, the Haldunian conception of *esprit de corps* ('asabiyah) provides us a conceptual tool to explain this transformation. But, in the modern era what defied the Haldunian conception of *'asabiyah*, so far as the quasi-nationalistic sentiment was concerned, was its novel ideological character.

The nationalistic ideas of French Revolution affected the multi-ethnic empires like the Ottoman Empire. The replacing of 'community' by 'nation' was the main shift in the ideological map of the Young Turks. Turkey was forced inescapably to slant toward nationalism by stripping of its secondary loyalties determined by the historic zeal for Islamic cause. The Turkish nationalism displayed a critical difference from its Western counterpart: rather than a process of 'nation-building' based upon a cultural-civil-historic nationalism, the republican cadres led by Mustafa Kemal tried to form a new political identity, driven by the secular, Kantian 'duty ethics'.

In the Turkish case, state, rather than nation, was considered to be the main actor of laicization. In the course of the Western history, a modern, fictitious subject, corporate body called *State*, emerged as an apparatus of power against the *Church*. During this process the search for natural law as an embodiment of the ontological conception of *justice* had already disappeared. Accordingly, man-made, positive law that emerged as a result of the triumph of the state over the church appeared to be the 'law of state'.

This was the very case with the process of Turkish laicization, given the traditional top priority of the state. The Islamic law, being essentially a civil (quintessentially, belonging to the *city*) law, has nothing to do with such a corporate body as state. Given this fact, the justification for a drastic movement of laiciza-

tion in Turkey was quite simple; it was for the survival of the state. This tendency was further fostered by Ziya Gökalp, the ideologue of the Republic who laid the main stress on the salvation of the state. The Turkish state was saved at the expense of Islam. With its natural and positive dimensions the world of nation-state left no room for Islamic law.

Kürt aşiretleri, aşiret liderleri ve global süreçler: Hakkari'de Oramarî örneği*

*Lale Yalçın-Heckmann***

Ferit Edgü'nün bir hikâyesi üzerine kurulmuş olan *Hakkari'de Bir Mevsim* filminde şöyle bir sahne vardır: entelektüel ve şehir kökenli (Genco Erkal tarafından oynanan) bir köy öğretmeni (kısa bir müddet evvel vefat eden Erkan Yücel tarafından oynanan) kaçakçıyla beraber bir evin damında çömelmiş konuşmaktalar. Evin damından Anitos köyünü çevreleyen muhteşem dağ panaroması görünmektedir. Kürt kaçakçı köyün "yabancısı"nı temsil etmektedir, hikâyenin de "diğeri"dir; sözü karmaşık ve gizem doludur. Bu havasıyla sanki "yaban"daki öğretmenin "yabancılığı"nı kişilendirmektedir. Bir süre sessiz dururlar, bu sessizlik gizemli ve yumuşak sesli kaçakçı tarafından bozulur. Öğretmene, çok uzaklarda, dağların ötesinde, Oramar'da, bir evi olduğunu anlatır. Öğretmen merakla kaçakçıya bakar ve sahne gene bu esrarlı havada kapanır: Bu kaçakçının özlemini çektiği "ötedeki yer" daha dost bir mekân mıdır? "Orada"ki insanlar öğretmenin kaderi ve bir mevsimlik mekânı olan bu köydeki insanlardan daha mı mutludurlar, daha mı konuşkandırlar, daha mı refahtadırlar? Bu sorular cevapsız kalır.

Bu sahne kanımca Kürt topraklarını ve insanlarını sarmalayan Oryantalist yaklaşımın romantik egzotizmini güzel tiplemektedir. Yazar Ferit Edgü, Edward

---

(*) Bu makale G. Paleczek-Rasuly ve P. Stirling tarafından yayına hazırlanan *Social Processes in the History of the Turkish Republic* (University of Kent Press, İngiltere) için yazılmış olup, Türkçe çevirisinde bazı eklemeler ve değişiklikler yapılmıştır. Makalenin ilk halini okuyan, detaylı yorum ve önerileri için rahmetli Paul Stirling'e teşekkür borçluyum. Oramarî aşireti beni misafir edip, yaşamlarına "burnumu sokmama" tahammül ederek bu çalışmayı mümkün kıldı. Aynı şekilde aşiret lideri de hem benle görüşlerini paylaştı, defalarca ağırladı, yazının içeriği üzerinde eleştirileriyle, eksik ve yanlış yorumları düzeltmemde ve haritayı tasarlamamda yardımcı oldu. Burada hepsine içten teşekkürlerimi iletmek istiyorum. Haliyle yorum ve olayları aktarmadaki olabilecek hatalardan son kertede kendim sorumluyum.

(**) Max Planck Enstitüsü, Nürnberg.

Said'in tam kasdettiği şekilde Oryantalist sayılmasa da, Türkiye'deki entelektüel kesimle paylaştığı birikim, Kürtleri onların yaşadıkları çevredeki gibi "vahşi" ve "anlaşılmaz" doğalarıyla ve bu doğanın coğrafî ve fizikî doğayla örtüşmesiyle betimler.[1] Kürtlerin "vahşi" tabiatları aslında tanınmış Oryantalist yazar Karl May'dan bile önce söz konusu olmuştur (bkz. May, 1951). Örneğin Evliya Çelebi Hakkari aşiretlerinin adetlerinden "vahşi ve acaip" diye söz eder.[2] Bu aşiretlerin "vahşi" olduğu kadar "savaşçı" karakterleri ve özellikle Oramarî aşiretinde görüldüğü halleri bir Rus diplomatı olarak İran'da Urmiye ve çevresini gezen ve sonradan Kürtler hakkında epey bilimsel yayınları olan Basil Nikitine tarafından da ele alınmıştır. Nikitine Birinci Dünya Savaşı sırasında Oramar bölgesini gezmiş olup, yöreyi şöyle anlatır:

> Ulaşılmaz doruklar, yarlar, kapanlar, uçurumlar, dev kayaların kaosu, karlarla kaplı yüksek vadiler, derin kanyonlar, Rudbar-ı şin çayının mavi-yeşil rengi, tehlikeli geçitler, hemen tamamen yolsuz, unutulmuş bir köşe. Bütün bunları gördükten sonra ancak yörenin insanını anlamak mümkün olur. Vahşi ve kaba, hoyrat ve cesur, çevrelerindeki doğaya benziyorlar (Nikitine ve Soane, 1923-25: 69-70).

Dışardan yapılmış bu imaj bugün içte de kabullenilmiş bir imaj olmuştur. Örneğin Hakkarili yazar Muhsin Kızılkaya yöredeki yaşlılardan derlediği Oramarî aşiretinin lideri Suto'nun hikâyesini *Eski Zaman Eşkiyaları* kitabında şöyle anlatmaktadır:

> Oremar'da bir yazılmaz tarih yaşanmış. Cümle aşiretlerin tepişme alanı. Çok kanlar dökülmüş, çok yiğitler toprağı öpmüş. Bir yiğit üretme çiftliği.. Bir acımasızlık diyarı. Bir başkaldırı yurdu.. (..) Oremar... -ki orada can gitmede, ölüm göz sıyırtmada- her yan dağlardan ibaret. Dağlar, dağlar; bir de aşiret, ağa, bey ve cümle sıfat tepişmede, güçlülük kavgasında (Kızılkaya, 1991: 17).

Şimdi başka bir mekâna ve zamana geçelim. Gelişmiş sanayi ülkesi Almanya'nın eskimiş sanayisinin izlerini taşıyan Ruhr bölgesinin küçük bir şehrindeyiz. İşçilerin ve emeklilerin oturduğu küçük eski gri evlerin arasında yenicene bir apartman bloğunda karısı ve altı çocuğu ile Oramarî aşiretinin ellisine merdiven dayamış aşiret lideri yaşamakta. Kendisi siyasî mülteci ve sürgünde Kürt politikacısı. Kürt politikasının gerekleri uyarınca sık seyahetlere çıkmakta ve toplantılarını ve görüşmelerini gereğinde cep telefonuyla belirlemekte. Nitekim ben de kendisine önce cep telefonuyla ulaştım ve ilk görüşme için randevu al-

---

1 "Vahşi" Doğu'ya (yani Kürtler'e) bu romantik ve popüler yaklaşım son zamanlarda çok tutunan *Eşkiya* filminde de görülmekte. Yıldırım Türker film hakkında *Radikal* gazetesinin Pazar ekinde yazdığı bir yazısında yapımcılar kadar seyircilerin de bu yaklaşımını eleştirerek, Türkiye'nin Doğusu'na, sanki burası masallar ülkesiymiş, sanki politik içerik ve savaş gibi keskin çatışmalar hiç olmuyormuş, hiç PKK olgusu yokmuş gibi bakmakla suçlamakta.

2 Evliya, Hakkari'li savaşçıları korkunç görüntülü diye anlattıktan sonra, ayakkabılarının savaşta kalkan olarak kullanılacak kadar büyük olduğunu da anlatmakta. Bkz. Evliya Çelebi (1976:1226).

dım. Görüşmemiz sırasında Hakkari'den gelen bir telefonda görüştüğü kişiye, (aşiretlisi miydi?), silahlı çatışmada ölen gerilla oğlunun cesedini alabilmek için ne yapması gerektiğini izah ediyordu.

Aşiret lideri geniş evinde her türlü Türkçe ve Kürtçe yayın kanallarını izleme olanaklarına sahip. Delikanlı oğlu da Kürtçe yayın yapan bir televizyon kanalında folklöre çıktığını övgüyle anlattı. Hatta bir kere Alman televizyonunda da çıkmış, ama bu Nevruz gösterilerinde polisin müdahelesi sırasındaymış. Kürtlerin katliamına Alman polisinin de bu müdaheleyle ortak olduğunu, onun için polise gösterilen -şiddet kullanarak da olsa- direnmenin anlaşılır olduğunu söylüyordu. Böylece "vahşi" Kürt imajının son halkası Alman kamuoyu içersinde üretiliyor ve daire tamamlanıyordu.

Bu örnekler bize ne gösteriyor? Bir bakıma örneklerin çok farklı konulara değindiği düşünülebilir: özellikle birinci örnek temsil etme sorunlarının, sosyal gerçeklerin idealleştirilmiş, efsaneleştirilmiş ve aslileştirilmiş (*essentialist*) betimlemelerine ait sorunlar diye düşünülebilir. Bir bakıma bu doğrudur da; Kürtler hakkındaki edebi ve kısmen sosyal bilimsel söylem de ciddi olarak aslileştirilmeden ve zaman zaman da romantizmden etkilenmiştir. Ne var ki bütün imajlarda olduğu gibi bu imajın da bir kendine yansıması vardır. Bu aslileştirilme ve temsil etme talepleri sadece dıştan bakanlara özgü değil; "yerli" temsillerde de iz bırakmakta ve etkisini göstermekte.

Bu birbiriyle ilgisiz gibi görünen durumların arasında mekânsal, tarihî ve siyasi devamlılıklar olduğu savındayım. Bu bağlantı kısmen globalleşme süreçleriyle alâkalı, kısmen de bu yöredeki siyasi gelişmelerle, Türkiye ve Ortadoğu'nun genelindeki gelişmelerle bağlantılı. Burada ele almak istediğim noktalar, yukarda verdiğim birbirine tezatlı örneklerle sivriltilerek, bu yörenin aşiret ortamında görülen devamlılıklar ve değişimi saptama çabalarıyla içiçe. Aşiret ortamındaki ideolojik değişimleri saptamak, genelde ele almak istediğim bir konu. Daha da özelinde, şu sorunlara değinmek istemekteyim: aşiret sisteminin içindeki insanların bağları, bağımlılıkları ve kimlikleri nasıl dışardan bakanların tanım ve fikirleriyle etkileşmekte; bu etkileşimin aşiretçilik ve aşiret sisteminde ne gibi sonuçlara yol açtığını ve bunun da ötesinde bu etkileşimlerin diğer ideolojik sistemlerle de nasıl bir ilişki içinde olup, aşiretlilere ne gibi ideolojik alternatifler sunduğunu ele almak istiyorum. Burada bir örnek olay temelinde Oramarî aşiretini incelemekteyim; tabiî ki bu yöntemin de sakıncaları olacaktır, bir aşireti odak noktası yapmak, onu bir sosyal grupmuş gibi göstermeye, onun aslileştirilmesine ya da cemaatleştirilmesine yol açabilir. Bu tehlikelerin farkındayım. Ancak böyle bir odaklaşmayla, geniş çerçevede meydana gelen siyasi ve ideolojik değişimlerin Oramarî kimliğine sahip olmanın anlamını geçmişte ve günümüzde nasıl belirlediğini anlamamıza yardımcı olacağını düşünmekte, bu sürecin bir aşiret bazında incelenmesiyle aşiret sistemi hakkındaki bilgilerimizi genişletme fırsatı bulacağımıza inanmaktayım.

Bu yazının çerçevesi "Cevdet" diye adlandırdığım Oramarî aşiret lideriyle[3] ilk olarak 1996'da yaptığım görüşmeye ve bu yılın başında yeniden yönelttiğim sorulara verdiği cevaplara dayalıdır. Daha önceki yazılarımda (bkz. Yalçın-Heckmann, 1990, 1991) Oramarî ve diğer aşiretleri ilgilendiren yerel politikaları ve politik süreçleri daha ziyade "normal aşiretli"lerin, yani tabandan kişilerin bakış açısından ele almıştım. Bu sefer politik süreçlere yukardan aşağıya bakmaya çalışacağım. Böylece daha evvel ileri sürdüğüm tezlerin geçerliliğini de sınamak ve yeniden düşünmek imkânı bulacağıma inanıyorum. Bir diğer amaç da, liderler ve taraftarları konularına eğilmek. Daha da özelinde, irdelemek istediğim sorun şöyle: aşiret içi ilişkiler tepeden bakıldığında da mı aynı özellikleri göstermekte?

Burada kısa bir parantez açıp, aşiret liderliği konusuna kısaca bir giriş yapmak istiyorum. Aşiret liderinin aşireti temsil etme niteliği özellikle diğer aşiret ya da aşirete benzer diğer sosyal ve siyasal birimlere karşı geçerli, örneğin diğer aşiretlere, aşiret konfederasyonlarına ya da devlet yapılarına karşı. Hakkari bağlamında aşiret liderleri, genellikle aşiretin kamuoyunu temsil ettiği düşünülen aşiretin ileri gelenleri tarafından seçilirdi. Liderler verdikleri emirler ve uyguladıkları dışlama politikalarıyla yönetirler, ve bu yönetimin meşrûluğu liderin otoritesi kabul edildiği ve/veya otorite zorbalıkla kabul ettirildiği müddetçe sürerdi. Liderler ve taraftarları arasındaki otorite ve güç ilişkilerinin Hakkari tarihinde nasıl bir değişim süreci geçirdiğini aşağıda tartışacağım.[4]

Burada değinmek istediğim noktalar öncelikle toplumsal ve kolektif hareketin ne gibi halleri olduğuyla ilgili olup, Hakkari örneğinde ele alınmaktadırlar: - Önceden (burada ele aldığım dönem geç Osmanlı dönemidir) ne gibi kolektif hareket çeşitleri vardı, ve şimdi neler var? - Bu hareket tipleri nasıl değiştiler? - Aşiret liderliği nasıl değişti? - Aşiret liderliği ve taraftarları arasındaki kontrol ve direnme ilişkileri nasıl değişti?

I. Yörenin, isimlerin ve aşiretlerin tarihi

Önce Oramarî aşiretinin yerleşim bölgesini ve aşiret isminin kökenini ele almak istiyorum. Böylece aşiret isimleriyle, yöresel isimler arasındaki bağlantıyı irdeleyebiliriz, ve bu isimlerin nasıl değiştiğini açıklamaya çalışabiliriz.

İslam Ansiklopedisi'nin 1936'da yayınlanan baskısındaki "Oramar" makalesini yazan Nikitine'e göre Oramar eski bir Nasturi yerleşimiydi (bkz. Nikitine). Bu makalede şunları aktarır Nikitine: "Türkiye'nin idarî coğrafyası Uramar kazası-

3 Aslında kendisi tanınan bir kişi, ve takma ad kullanmak gereksiz diye düşünülebilir. Ancak bu ismi kullanarak kendisine anonimleşme ve kişiliğini koruma şansını biraz olsun verebilmeyi istedim.

4 Aşiret liderleri, taraftarları ve politikaları üzerinde daha geniş bilgi için, bkz. van Bruinessen (1992).

nın Djiluler (Ciluler) ve Ishtazin (İştazin) adlı iki nahiyesi,[5] 32 yerleşim yeri ve 25,910 nüfusu olduğunu gösterir" (Nikitine, 1936:991). Nikitine'e göre "Oramar kaza olacak kadar önemli değildir, ayrıca bu kazaya ait gösterilen iki nahiyede sadece Nasturiler yaşamaktadır (..) biri, Djilu, bağımsızdır, Oramar ise şu anda tamamen Kürtlerin oturduğu bir yerleşimdir ve Mala Mirî'nin ocağına bağlı olup, Herki aşiretine değil, Duskani Zhuri (jurî) aşiretine mensupturlar" (*age.*, Cuinet'ye atıf). Başka bir kaynakta Nikitine ve Soane'ın ifadesine göre, "Türk idaresi Horamar'ı, Van vilayetinin, Hakkari sancağının, Giaver (Gever) (bugünkü Yüksekova) kaza'sının nahiye'si olarak sınıflamıştır" (Nikitine ve Soane, 1923-25: 70). Bu kaynakta "Horamar" bölgesinin çevresindeki köylerin isimleri verilmiş ve şöyle eklenmiştir: "Horamar haritalarda gösterildiği gibi bir köy değil, kimisi az, kimisi daha çok önemli olan, birçok küçük yerleşimlerin toplamıdır" (*age.*). Bu yörede halen aynı adlarla bilinen köylerin liste halinde sıralanmasından sonra, Nikitine ve Soane şöyle devam ederler: "Bütün bu köyler Suto'ya aittir" (*age.*). Suto bir aşiret reisidir, ve bu sayılan köylerin dışında da ona ait olan köyler vardır. 1914 yılında Oramar'ı ziyaret eden Nikitine'in bu yazısından son yapacağımız alıntıya göre, "buradaki kiliseler 4. ve 5. yüzyıllardan kalmadır" ve bir tanesi Oramar'da tek başına kalan bir Nasturi ailesinin korumasına bırakılmıştır (Nikitine, 1936:903).

Nikitine ve Soane tarafından verilen bilgilerden Oramar yöresi ve çevresi, yöredeki nüfus ve aşiretler hakkında şu sonuçları çıkarmak mümkün: 1. 1920'lerde Oramar kazası ya da nahiyesi oldukça geniş bir Kürt aşiret nüfusuna sahip olmuş olmalı, ve bu aşiret topluluğu gene aşiretten asil bir aile ya da soyun liderliği altında olmalıdır. 2. Nikitine'in tarif ettiği şekilde Kürt ve Nasturi reaya[6] ve aşiretleri arasındaki kesin ayırım, Oramarî aşiret mensupların anlattığı yerel tarih yorumlarıyla çelişmektedir. Şimdiki aşiret reisi Cevdet'e göre Nikitine'nin sadece Nasturi köyü ya da yerleşim yeri diye bahsettiği kimi köyler ve yerleşim yerleri aynı zamanda Oramarî Kürtlerinin de yerleşim yerleriydi. Özellikle Nikitine'in sadece Nasturiler yaşıyor diye bahsettiği Cilu nahiyesinde, Cevdet, Oramarî evlerinin de olduğunu ve aşiret mensuplarının da yaşadığını, ancak bu hanelerin soylu sülale olan Mala Mirî'ye bağlı değil de, bir ihtimal reaya ya da hulam[7] sınıfından olmuş olabileceklerini düşünmekte. 3. Yerel bilgiler, Nikitine'in iddia ettiği Suto Ağa'nın Mala Mirî soyunun bağlı olduğu aşiret hakkındaki tezleri tam desteklememektedir. Nikitine Mala Mirî'yi Duskani Juri aşiretine bağlı bir soy olarak gösterir. Bugün Duskani aşireti (Dorski olarak da bilinirler) biri Türkiye

5 Nahiye, kaza, sancak ve vilayet kavramları burada geç Osmanlı idarî sisteminin birimleri olarak geçmektedir. Vilayet en geniş birim olup, nahiye köyden daha geniş, ama en küçük idarî birimdir. Birimlerin büyüklükleri idarî reformlardan sonra değiştirildi. Kürt bölgesindeki Osmanlı idarî sistemi hakkında bilgi için, bkz. van Bruinessen (1992:157-161).

6 Reaya ile kasdedilen Osmanlı sisteminde vergi vermekle yükümlü, genellikle aşiretsiz köylü sınıftır.

7 Hulam hizmetçi demektir ve genelde ağa ya da bey'in hizmetçisidir.

Oramarî ve diğer aşiretlerin yerleşim bölgeleri ve köyleri

sınırları içinde, biri Kuzey Irak'ta olan iki kol olarak Oramarî'den ayrı, fakat onunla yakınlık içinde olan bir aşirettir.[8] Gene de Oramar ve yöresinde yaşayan Kürt aşiret ve kabilelerinin bir zamanlar Duskani'nin parçası olmuş olabilecekleri akla yakın sayılabilir. Duskani Juri (yani yukarı Duskani) bugün Yüksekova (Gever) ovasında yaşar, Duskani Jêri (yani aşağı Duskani) ise Oramarî'nin güneyinde ve bir miktar da Kuzey Irak'ta Dohuk şehrinde yaşarlar (Bkz. harita). Oramarî mensuplarınca inanılan kendilerinin kökenleri hakkındaki efsanelere göre soyları Şırnak'tan gelen asil bir hükümdara gitmektedir ve dolayısıyla kuvvetli bir erkeksoyu ideolojisine dayanır. Şırnak'lı bir beyin [9] iki oğlu bundan aşağı yukarı 300 yıldan uzun bir zaman kadar önce, Cevdet'in tahminine göre 1685 yılları civarında, Oramar'a gelip yerleşmişlerdir.[10] Bu iki erkek kardeş şimdi iki büyük kabile olan Lemdinî ve Mefî kabilelerin ataları sayılmaktadırlar. Oramarî ismi bu durumda buraya yerleşenlere ve onların çocuklarına dışardan verilen ve/veya kendilerine verdikleri, yerleşim bölgesinden kaynaklanan bir isim olmuştur. Aşiret mensupları halen Şırnak'taki bazı kabilelerle akrabalıkları olduğuna inanmaktadırlar ve bu ortak akrabalık karşılıklı ziyaretlerde tartışılıp, genç kuşakların da ortak belleğine işlenmekte, örneğin aşiretin ileri gelenlerinin vefatları nedeniyle yapılan taziyet ziyaretleriyle pekiştirilmekte ve bağlar sürdürülegelmektedir. Nikitine'in 1920 yıllarında derlediği hikâyeyle burda olan fark, şimdiki lider sülalesinin diğer halktan aşiretliler gibi kökenlerini, 200 yıldan fazla süreden beri Oramarî olduklarıyla açıklamalarıdır. Diğer aşiretlerden bazı grupların ve kabilelerin Oramar aşiretine katıldıkları iddia edilmektedir. Mesela Cevdet'in görüşüne göre Satî kabilesi -ki bu kabile, Sat köyünde yaşayan ve önceden beri bir bölümü İran ve Irak'ta yaşayan Herkî aşiretiyle beraber olarak bilinmektedir- Oramarî'ye katılmıştır, yani Oramar aşiretiyle birlikte hareket eder, aynı hakları ve yükümlülükleri paylaşır. Diğer bir deyişle, bazı bölgeler geleneksel olarak ve açık bir şekilde aşiret bölgeleri olarak gösterilebilse de, bu bölgelerde önceden de mekânsal ve sosyal içiçe geçmişlik sık rastlanan bir olaydır.

---

8 Hakkari'de aşiretlerin bağlı olduğu söylenen, geleneksel bir "birbirine yakın ya da uzak olma" modeli vardı: bu modele göre bazı aşiretler "sağ kol"a (Kürtçesi "baskê rast"), bazıları ise "sol kol"a (Kürtçesi "baskê çep") mensup olarak sınıflandırılıyordu. Bu model hakkında daha geniş bilgi için, bkz. Yalçın-Heckmann (1991:97-120). Aşiret toplumlarında benzer dayanışma ve ikiye bölünerek ayrışma modelleri hakkında, bkz. Fas'taki Berberi aşiretleri için Montaigne (1973), Pakistan'da Swat Pathan'lar için Barth (1959) ve İran'daki Bakhtiyari göçerleri için Garthwaite (1983).

9 Bey, bu bağlamda siyasi hiyerarşinin en tepesindeki aşiret reisini kasdetmekte ve aynı zamanda feodal bir sıfatı anlatmaktadır; bkz. van Bruinessen (1992:80-81).

10 1688'de Hakkari'nin tamamı Osmanlı İmparatorluğu'nun idari sistemine sancak olarak katılmıştır (Sevgen, 1968:69). Bu tarihten sonra yöneticiler müdür ya da mütesellim sınıfından olmuş ve merkezî sistem tarafından atanmaya başlanmış olup, büyük bir ihtimalle yöreye dışardan gelme kişilerdi. Bu tarihî olayın Şırnak'tan iki kardeşin Oramar'a gelmesiyle bir alâkası olup olmadığını kestirmek zordur.

II. Oramarî aşiretinin tarihi

Yukarda aktarılan Oramar'a yerleşim ve köken efsanelerinin dışında, ki bu efsane yerel halk tarafından aşiretin kökeni olarak kabullenilmiştir, bu yöredeki gelişmeler hakkında 19. yy. ortaları ve hatta 20. yy. başına kadar hemen hiç bilgimiz yoktur. Avrupa devletlerinin bu dönemde Osmanlı Devleti'nin topraklarında yaşayan Hıristiyan azınlık toplumlarına göstermeye başladıkları ilgi sayesinde, Oramarî'nin Nasturi komşuları da ilgi odağı olmaya başlamışlardır. Aşağı yukarı 18. yüzyılın sonlarından itibaren Oramarî'nin çevresinde ve onlarla birlikte yaşayan Nasturiler hakkında aralıklı olarak bilgi veren gezginlerin ve misyonerlerin kayıtlarına rastlanmakta. Osmanlı İmparatorluğu'nun son yılları Nasturilerin ve onların Müslüman komşuları Oramarî aşiretinin kaderini tayin edici yıllar oldular. Burada bu dönemin ayrıntılarına girmeyeceğim. Şu kadarını söylemek gerekirse, 1914 ile 1935 yılları arasındaki dönem Oramarî için çok önemli siyasi, yapısal ve iktisadi gelişmeler getirmiştir. Bölge Birinci Dünya Savaşı'nda savaşan tarafların ordularınca, takip eden yıllarda da Nasturi ve Kürt güçleri tarafından -her ne kadar Nasturiler'inki kendilerini savunma, Oramarî Kürtleri'ninkisi ise Nasturiler'e kıyım ve yağma şeklinde olsa da- sürekli saldırılara uğramıştır. 1926 yılında Türkiye ve Irak arasındaki sınırın kesinleşmesiyle Oramar bölgesi iki ülke arasında bölünmüştür. Büyük bir ihtimalle bu tarihten sonra aşirete mensup haneler kuzeye ve batıya doğru olan bölgelere yayılıp, daha önce çoğunlukla Nasturilerin yaşadıkları ve güneye Irak'a ya da doğuya İran'ın batısına kaçmak zorunda kalanların köylerine yerleşmeye başlamışlardır.[11]

Oramar aşireti için bir başka dönüm noktası da şüphesiz 1930'daki Türk devletine karşı başlattıkları isyandır. Bu isyan bir yandan aynı zamanlarda patlak veren Ağrı ve Irak'taki şeyh Ahmed Barzani'nin isyanlarıyla -ki şeyh Ahmed Ağrı isyanına güneyden destek vermek ve Türk ordusunun dikkatini dağıtmak üzere Hakkari'ye saldırmıştı (Yalçın-Heckmann,1991:70- alâkalı görünse de, aşiret iki gruba ayrılmıştı: bir grup isyana öncülük edenler ve destek verenler, bir grup da yeni Türk devletinin tarafında olanlardı. Oramar isyanı hükümetin askerî uçaklarla bölgeyi bombalayarak şiddet kullanımıyla bastırıldı.[12]

1930 Oramar isyanının aşiret liderliği üzerinde önemli bir etkisi oldu. İki geniş kabilesi, Mefî'ler ve Lemdinî'ler, isyandan değişik oranlarda etkilenmişlerdi. Cevdet'in bu isyanla ilgili aktardığı bilgiler her ne kadar detayda çok zengin değilse de, en açık bir şekilde aşiret içindeki bu bölünmeyi yansıtmakta. Bu anlatı benim saha çalışması sırasında aşiretli köylülerden dinlediklerimle de örtüşmekte. Buna göre, Mefî kabilesi isyana önder oldu ve yenilgiden sonra kabileye

11 Nasturi'lerin bölgeden kaçışları üzerine daha geniş bilgi için, bkz. Yalçın-Heckmann (1991:61-69).

12 Bu yerel tarihin tuhaf bir anısı, Uçak soyadlı Oramarî'lerde. İddiaya göre aşiretliler ilk kez uçağı o zaman görmüşler, ve Uçak soyadını almışlar!

mensup hanelerin çoğu Irak'a kaçıp, oraya yerleştiler. Cevdet, Oramarî'nin her iki kabilesine mensup aşiretlilerden 1926'daki sınır belirlenmesi ve 1930 Oramar isyanından sonra Irak'ta yaşayanların sayısını 20.000'e yakın bir nüfus olarak tahmin etmekte. Mefî kabilesinin lideri ve Oramar isyanının önderi Nevruz Ağa'nın oğlu Yusuf Ağa 1974'de ailesiyle beraber Türkiye'ye geri döndü. Irak'tan Türkiye'ye geri dönmesinin nedeni de gene bir "kaçış"; bu sefer Irak'ta karıştığı bir kan davası nedeniyle. Yusuf Ağa Türkiye vatandaşlığına yeniden alınmayı umuyordu; ancak Cevdet'e göre Oramar isyanına katılan ve ardından Irak'a kaçan bütün aileler nüfus kayıtlarından silinmişlerdi. Yusuf Ağa ölümüne kadar Yüksekova'da sığınmacı olarak kaldı, çocukları ve ailesi yıllar sonra nihayet vatandaşlığa geçebildiler ve Güney'deki büyük şehirlerden birine yerleştiler. Mefî kabilesinin ileri gelen liderler sülalesinin Irak'a kaçmasından sonra, görünüşe göre, aşiretin Lemdinî kabilesi ve kabilenin belli bir sülalesi liderliği ele geçirdi ve bu liderlik Cevdet'le günümüze kadar sürdü.

III. Geçmişte ve günümüzde Oramarî liderliği: üç lider tiplemesi

1. Yukarda Mala Mirî sülalesine mensup Suto Ağa'dan bahsetmiştim. Suto'nun liderliği tartışmasını esasen Nikitine ve Soane'ın makalesine dayanarak yapmaktayım (Nikitine ve Soane, 1923-25). Bu makaledeki anlatının temeli de ilginç: Nikitine anlatıyı kendine Kürtçe hocalığı yapan Şemdinan'lı (bugünkü Şemdinli) Mela Said'den dinlemiş ki, Mela Said meşhur Nehri'li Sadatê Nehri seyyidler ve Nakşibendi şeyhleri sülalesine danışmanlık edermiş.[13] Anlaşıldığı kadarıyla Mela Said, Şeyh Muhammed Sıddık'ın[14] entrikalarına ve olaylara karışmasına şahit ve hatta alet olmuş ve anlatı onun özel hatıralarını yansıtmakta. Nikitine ve Soane'ın makalesinde anlatılan olaylar Barzan şeyhleri ve Sadatê Nehri sülalesinin birbirlerine ve hükümete karşı olan entrikalarını ve güç kavgalarını göstermekte. Muhsin Kızılkaya'nın (bkz. Kızılkaya, 1991:17-52) Hakkari'de yaşlılardan sözlü tarih olarak dinleyip kaleme aldığı aynı olayların bir başka anlatımında ise ağaların bu çatışmadaki rolleri ön plana çıkarılmakta, seyyidler ve şeyhler daha ikincil rollerde görülmekte.

Bu anlatılara ve yörenin tarihî coğrafyası hakkında elimizdeki genel bilgilere dayanarak liderlerle aşiret mensupları arasındaki ilişkiler hakkında şu çıkarsamalar yapılabilir:

---

13 Bu sülale 19. yüzyılda Şemdinli'de hüküm sürmekteydi. Sülale soyunu erkek tarafından Hz. Muhammed'e dayamakta ve bu nedenle seyyid olduklarını iddia etmekteydi. Fakat aynı zamanda sülalede Nakşibendi tarikatına bağlılık ve tarikat şeyhleri vardı. Sadatê Nehri hakkında daha geniş bilgi için, bkz. Yalçın-Heckmann (1991:63-67).

14 1911'de vefat eden şeyh Muhammed Sıddık, Şeyh Ubeydullah'ın oğluydu. Şeyh Ubeydullah 1880'de isyan başlatmıştı ve kardeşi şeyh Abdülkadir ise Şeyh Said isyanına katıldığı suçlamasıyla 1926'da asılmıştı.

Suto için despotik bir aşiret lideri diyebiliriz, her ne kadar kendisi ve aşiretler bu dönemde "çevrenin anarşisi" (*peripheral anarchy*) içinde idiyseler ve Suto aşiret liderleri arasındaki hiyerarşide alt sıralarda idiyse de. Suto kabilenin asil bir soyundan Mala Mirî'den gelmesi kadar şahsiyetiyle de liderlik rolünü kazanmıştı. Gücünü gösterirken şiddete başvurmaktan kaçınmazdı ve kullandığı zorbalık ve entrikaya dayalı siyasetle geniş bir çevrede ün yapmıştı. Cevdet, Suto'nun "Amadiya'dan Van'a kadar" geniş bir araziyi zorla etkisi altına almış olduğunu söylemekte, bu mecazî ifadeyle, Suto'nun etki alanının genişliğini vurgulamaktadır. Gene Cevdet'e göre, Suto "astığı astık, kestiği kestik" bir tip imiş. Adamları ve taraftarları yazılı kaynaklardan yapılabilecek tahminlere göre bir iki değişik grup olarak sınıflandırılabilir ve Suto'ya verdikleri destek ya da direniş dozunda farklılıklar gösterebilirler. Suto bir ifadeye göre, bir çok köyün "sahibi" imiş. Buradaki köylülerin Suto'nun hulamları, yani hizmetçileri olmaları muhtemel; görevleri Suto'nun emirleri uyarınca tarım ve hayvancılık üretimini sürdürmek ve gerektiğinde de Suto için çatışmaya girmekmiş. Ayrıca Suto'nun, muhtemelen, değişik sınıflardan ve sayıca bol aşiretli "adamları" var imiş, ki bunlar da Suto'ya vergi verip ürünlerinin de bir kısmını ona ödemekteymişler. Bu tip ekonomik sömürü geleneksel liderler arasında sık görülen bir olaydı (bkz. Leach,1940; van Bruinessen, 1992). Bir liderden vazgeçip bir diğerine destek verme olgusu ve bunu bir topluluk olarak yapma imkânı yörenin jeo-politik yapısıyla yakından alâkalı görünmekte. Birinci ve İkinci Dünya Savaşları gibi yaygın savaş dönemlerinde yaşanan bölgeleri ya da aşiretin kontrolü altındaki yöreyi deşiştirebilme esnekliği oldukça sınırlı olsaydı gerek. Bilindiği gibi Birinci Dünya Savaşı pek çok "etnik temizleme"lere, dinî çatışmalara ve halkların sürgününe tanık oldu. Bu şiddetli çatışmalar bir bakıma insanların güçlü ve etkili aşiret liderleri ya da şeyhleri desteklemesinin nedeni olmuş olabilir. Daha önceki dönemlerde, ya da barışın daha yaygın olduğu zamanlarda, aşiretli halk, eğer bir lider kendilerine beklenilen kollama ve desteği gösteremiyor ve aşiretin onurunu yeterince koruyamıyor ise, Gellner'in deyimiyle (bkz. Gellner, 1981: 229) "ayaklarıyla seçim yaparlar" ve aşiretlerini değiştirmeye illâ da mecbur kalmadan kendilerine hamilik yapacak başka bir şeyh ya da aşiret lideri ararlarmış. Bu durum aşiret kimliğini değiştirmese de aşiret bölgesinde topluca sahip olunulan hakların kullanımının mutlaka kısıtlanmasına yol açardı.[15] Her halûkarda aşiretli köylü, yarı göçebe ve göçebe halk, en azından söz konusu olan bu büyük savaşlar döneminde, ve büyük devletlerin ve imparatorlukların yöreyi de kapsayan çatışmalarında, yeni yerleşim bölgelerine doğrudan göç edip, başka gruplar tarafından terk edilmiş bu yörelerde en azından geçici olarak kalma imkânına sahip gibi görünmekteler. Gerçekten de, saha çalışması

15 Aşiret halkı ve liderleri arasındaki benzer ilişkiler için, bkz. Pakistan'ın kuzey-batı sınır bölgesinde yaşayan Swat Pathan'lar hakkındaki klasik çalışma: Barth (1959).

için Oramar bölgesinde kaldığım dönemde tanıdığım bazı yaşlı köylüler nasıl bu büyük savaş döneminde güneydeki köylere kaçıp, ellerinde tüfekle, gizli gizli gündüzleri geride bıraktıkları tarlalarını ekmeye geldiklerini anlatmışlardı. Bu işgal ya da çatışma dönemlerinde yerel idari makamların köyleri korumaya ayıracak hiçbir güçlerinin olmadığı, ama köylerden de bir beklentileri ve bağımlılık istekleri olmadığı da anlaşılmakta. Köylü, göçebe ve hayvancı kırsal halk aşiret liderlerinin ve şeyhlerin "tebaa"sı gibi görünmekte ve onlara öyle davranılmakta, kendilerinden doğrudan merkezî hükümetle herhangi bir ilişkiye girmeleri beklenmemekte idi.

2. Şükrü Ağa'nın liderliği dönemi yörede yeni siyasi ve ekonomik süreçlerin ve aşiret ilişkilerinde değişmelerin yaşandığı bir döneme rastlamakta. Bu liderlik dönemiyle ilgili bilgilerin tamamı oğlu Cevdet'in anlatısına ve kısmen de saha çalışması sırasında topladığım bilgilere dayanmakta. Şükrü Ağa'nın liderlik dönemi yörede yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti devletinin konsolidasyon sürecinin başlangıç zamanlarıyla eşzamanlı. Cevdet'in anlatısına göre Suto'nun ölümünden sonra Oramarî aşireti iki lider tarafından yönetilmeye başlandı; birisi Lemdinî kabilesinden Havzala Ağa idi (Cevdet'in babasının babası), diğer lider ise Mefî kabilesinden Nevruz Ağa idi.[16] Nevruz Ağa yukarda aktarıldığı gibi 1930 Oramar isyanına önderlik edip, ardından Irak'a kaçmaya mecbur kalmıştı. Onun gidişinin ardından Mefî kabilesinin mensupları başka bir liderde anlaşamayıp, Havzala Ağa'nın liderliğini kabullenmişlerdi. Havzala Ağa, anlatıya göre, Lemdinî kabilesinin asil soyu olan Mala Mirî'ye bağlı olup, Suto'nun amcaoğullarının bir sülalesine mensuptu.[17] Böylece liderlik Mala Mirî sülalesinden amcaoğulları Kinitî Hüseyn sülalesine geçti.[18] Cevdet'in tahminine göre, babası Şükrü Ağa, liderlik konumuna 1935 yıllarında gelmiş. Tam tarihi kendisi de bilemiyor. Cevdet gençken babasının aşiret lideri olmasına pek önem vermezmiş. Kendi ifadesiyle: "Merak da etmiyorduk, bu düzen böyle gelmiş, böyle gider sanıyorduk."

Cevdet bugün babasının lider konumuna gelmesinde soylu köken ve ekonomik gücün rol oynadığını düşünmekte. Gene de babasının daha önceki aşiret liderlerinden şu noktalarda farklılıklar gösterdiğini savunmakta: babası aşiretli

16 Burada sözü edilen Nevruz Ağa, Nikitine ve Soane'ın hikâyesindeki Mefî kabilesinden Abdürrahim Ağa oğludur.

17 Cevdet'in çıkardığı soyağacı ve kurduğu akrabalık ilişkileri ile benim, saha çalışmam sırasında derlediğim bilgiler birbirine uymakta. Oramar'ın eski muhtarı Kerem'e göre de, ki kendisi Cevdet'in amcaoğlu olur, Suto'nun babası Selim ve Kinitî Hüseyn sülalesinin başı sayılan Hüseyin kardeş idiler. Hüseyin'in oğlu Ali, Ali'nin oğlu ise Havzala idi. Cevdet, Selim'in çocuklarının doğrudan Mala Mirî'den olduğunu ve Kinitî Selim olarak anıldıklarını, erkek kardeşinin çocuklarının da Kinitî Hüseyn sülalesi olarak anıldıklarını söylemektedir.

18 Suto'nun kalabalık ailesi ve çok sayıdaki kardeşlerinden olan torunlarından, yani Mala Mirî'den, halen Yüksekova'da, Kuzey Irak'ta ve Avrupa'da, örneğin Avusturya ve Hollanda'da, pek çok kişi varmış.

insanlarla ilişkilerinde zorbalığa değil karşılıklı saygı ve sevgiye dayalı bir otorite sistemi kurmuş idi; eğitime ve modernizasyona önem veriyordu; ve Türkçe öğrenip, okuma yazmayı öğrenmişti.[19] Bu özelliklerin Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında liderlik sıfatı için yeterli ve gerekli nitelikler oldukları böylece gözlenebilir. Aşiretli halk aşiret lideri olan babası Şükrü Ağa'ya onları temsil etme yeteneği ve kişiliği nedeniyle saygı gösterirlermiş. Zamanını ve zenginliğini misafirperverlik kurallarınca insanlarla paylaşmak zorunda olup, hayat seviyesini çalışmadan sürdürmesi beklenmekteymiş;[20] bir de bölgedeki kadastro çalışmalarından ilk yararlananlardan olmuş kendisi. Bu sayede, kendi kardeşleriyle beraber, sürülen Nasturilere ait bazı köyleri kendi sülalesine özel mülk olarak kayıt ettirmiş. Zaten aşiret bölgesinde bugüne dek hayli sınırlı kadastro çalışması yapıldı. Gene diğer aşiret liderleri gibi yöreye gelen memur ve bürokratları ağırlamak ve bir eşinin köylü, diğerinin de kasabalı olması nedeniyle, hem köyde, hem de kasabada evi olması Şükrü Ağa'nın özellikleri arasındaymış.

Bu dönemde bir aşiret liderinin taraftarı ya da karşıtı olarak ne gibi toplu davranma mekanizmaları mevcut idi diye sorulabilir. Şükrü Ağa'nın liderlik dönemi 1979'da vefatına kadar 40 yıldan fazla bir dönem sürmüş. Bu dönemde aşiret halkının nüfusunun arttığını, yerleşim alanlarının genişlediğini ve iktisadî birikimin arttığını görmekteyiz. Gene bu dönemde çevredeki kimi diğer aşiret gruplarıyla bazı silahlı çatışmaya kadar varan anlaşmazlıklar yaşanmış. Bu silahlı çatışmalar genelde yayla hakları üzerineymiş. Bunların en sonuncusu 1963 yılında sadece Oramarî'nin değil, onların dışında komşu aşiretli grupların da biraraya gelerek yörede eskiden beri hakim olan aşiretler arası "sağ" ve "sol" kanatlar ayırımına uyarak safların kurulduğu bir yayla kavgası olmuş. Cevdet'in görüşüne göre, o zamandan sonraki anlaşmazlıklar genelde önemsiz sayılabilir. Buna neden, bir ihtimalle başka bir aşiret grubuna silahlı meydan okumanın riskinin ve tutarının yükselmesinin caydırıcı bir faktör olmasıdır.

1960'lı yılların ortalarından itibaren Yüksekova bölgesi yol ve sağlık ocağı gibi önemli altyapı yatırımlarından yararlanmaya başladı. Bölgeye yapılan bu altyapısal ve idari yayılmalar ve merkezî devletin bölgeye girmesi aşiret halkının sosyal ve fizikî hareketliliğini artırmış görünmekte. Cevdet babasının yönetimde olduğu döneme "demokratikleşme" dönemi olarak atıfta bulunmakta. Oramarî aşireti içinde hemen herkes birbirine yakın ya da uzak akraba olduğu için, aşiret içi çatışmaları tırmandırıp büyük boyutlara ulaştırmak neredeyse imkânsız, di-

19 Şükrü Ağa okuma yazmayı, ilkokul mezunu olup şehir eşrafından bir ailede büyüyen üçüncü eşinden öğrenmiş.

20 Bu önemli bir ağa özelliği. Cevdet, bir ağanın toprakta çalışarak geçimini sağlayamayacağını, hayvanlara bakamayacağını, yaşamını sağlamak için "ter dökemeyeceğini" söylemekte. Ağa'nın zenginliği fizikî güç göstermeden gelmeli ve kazanılmış olmalı. Gilsenan'ın da (1996:17) gösterdiği gibi, ağaların güç ve statüsü, kendileri çalışarak değil, çalışanları kontrol ve idare ederek elde ettikleri zenginlikle ölçülmekte.

ye düşünüyor. Babasının liderliğine en ciddî muhalefet, ilginçtir ki, kendi yakın akrabalarından gelmiş, ki bu kişiler kendileri liderliğe oynamak istemişler. Bu rekabet ve çelişki mamafih aşiret içi "ahlâkî kurallara" ve "aşiretin şerefine" uygun bir biçimde çözümlenmiş. Diğer yandan Mefî kabilesi içinden de aşiret liderliğine heveslenenler, Şükrü Ağa'nın resmî makamlarla yakınlaşıp, görevler alması, diğer aşiretlerden stratejik evlilikler yapması ve böylece durumunu aşiret içinde ve bölge genelinde kuvvetlendirmesi sayesinde safdışı edilmişler.

Şükrü Ağa üç kez evlilik yapmış: Birinci hanımı Dorski aşiretinin liderinin sülalesinden ve ailesindenmiş. İkinci hanımı kendi kabilesi ve köyünden amcasının kızı imiş. Üçüncü hanımı ise, ki kendisi Cevdet'in annesi olup halen hayattadır, Yüksekova'nın saygın bir ailesinden ve Pinyaniş aşiretindendir. Bu değişik aşiretlerle kurulan stratejik evlilik bağları aşiret yaşamının değişik yönlerine de hitab etmekte; örneğin birinci ve ikinci evliliklerle liderin aşirete ve köye olan bağları sağlamlaştırmış, üçüncü evlilikle ise liderin şehir yaşamıyla ve şehirdeki bürokratik ve idarî yapılarla ve insanlarla olan bağları pekiştirilmiş görünmektedir.

Şükrü Ağa'yı tipik modernleşmeci bir yerel lider olarak görebiliriz; bu nedenle yeni Türk devletinin de tipik bir "müşterisi" görünümündedir. Eğitime ve aydınlanmaya inanmakta, gene de kendisinden beklenen gelenekselci davranışların çoğunu göstermektedir. Buna rağmen oğullarının okumasını teşvik etmiş, hatta bu amaçla Cevdet'i ortaokula Ankara'daki avukat (sonradan bir kaç dönem senatör olan) dayısının yanına göndermiş. Böylece Şükrü Ağa'nın liderlik döneminde aşiret halkına hizmet getirmek ve onların siyasi merkezlere ve diğer aşiretlere bağlarını kuvvetlendirici yönde çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Döneminde yöredeki en güçlü aşiret lideri olmamış, gene de diğer aşiret liderleri arasında saygın bir yere oturmuştur.

3. Cevdet ile -kendisine aşiret ağası dememekle beraber, yörede böyle tanınmaktadır- burada üçüncü lider tiplemesini tartışmak istiyorum. Onun biyografisi de bazı "ilk"lere imzasını veren, önayak olan sıfatlar ve olgular göstermekte, bu haliyle de Türkiye'de eğitim gören kesitlerin biyografileriyle benzerlikler göstermektedir. Bir ihtimal Hakkari'yi bu kadar genç yaşta eğitimi için ilk terk edenlerdendi. Hakkari'nin "ilk yerli" siyasi tutuklusu olmakla övünüyor, bu sıfatı Hakkari lisesinde okurken "yasaklı kitap okuma suçundan" tutuklanmasına borçlu. Gençlik yıllarından itibaren Kürt milliyetçisi çevreleriyle teması olmuş ve oldukça tipik bir sol gençlik tecrübeleriyle dolu bir gençlik yaşamı olmuş: Kürt parti faaliyetleri, gösteriler, toplu tutuklanma ve yargılanmalar, kısa ve uzun hükümler ve hapis hayatı. Bu siyasi yaşam bir yandan Cevdet'i Türkiye'nin genel muhalif politika hayatına entegre ederken, bir yandan da aşiret yaşamından ve insanlarından uzaklaşmasına sebep olmuş görünüyor. Cevdet'in kendi aşiret liderliği konumuna getirilişini tasviri ve Oramarî hakkındaki sözleri bu noktaları aydınlatmakta:

> Babamın ağalığı döneminde bile, biz "kahrolsun feodalizm" sloganları atıyorduk, ilginçtir. O zamanki devrimci düşüncesi altında. Ben o yapımı hiç kaybetmedim. Sonra, babam vefat ettikten sonra, tabiî ki bu ağır bir sorumluluk. Benden büyük dört tane ağbim vardı. Ağabeylerim ve köyün ve aşiretin ileri gelenleri, babamın vefatının kırkıncı günüydü falan, geldiler. Unutmam, ben hâlâ bir yerlere gitmek istiyordum, başsağlıkları devam ediyordu. Dediler, bu gece bir yere gitmiyorsun, ileri gelenler geldiler, oturdular, sizin bildiğiniz o eski eve. Oturdular, sabaha kadar duman muman altı oldu, dediler ki, biz Şükrü Ağa'nın yerine seni tanıyoruz. Bana o zaman çok oyuncak gibi gelmişti. Ben daha slogan atıyordum. Sonra yaşayış tarzım da benim, onların anladığı anlamda bir klasik aşiret liderliğine uygun değildi. Hani ben gider kumar oynardım, ben geziyordum, içki içerdim, ne bileyim. Biraz da gençtim, genç değil yirmi dokuz yaşında insandım o güne göre. Ben köy ve katı aşiret kurallarının çok çok dışında bir insandım. (..) Çok izah ettim, anlattım. Ben bir 73'te bölücülükten içeri alınmış bir insanım. (..) Böyle, böyle izah ediyordum. Ben bu sisteme karşıyım falan, hayır diyorlardı, işte, mümkün değil. Neticede peki dedik.

Cevdet bu görevi üstlenmekte başta böyle "gönülsüz" idiyse de, lider olduktan sonra bu konumunu en azından iki konuda kullandığını söylemekte. Birincisi, aşiret içindeki ilişkilerde anlaşmazlıkların önlenmesinde sözünün geçerliliğini ve ağırlığını kullanmış ve tarafsız kalarak ara bulmaya çalışmış. İkinci olarak, yerel seçimlerde Sosyal Demokrat Parti'den Belediye Başkanı için adaylığını koymadan önce aşiretine danışmış. Cevdet seçimleri kazandı ve bir dönem Belediye Başkanlığı yaptı. Bu iki istisna dışında kendinden beklenen aşiret ağası rolüne uymadığını, mesela evvelden adet olduğu üzere aşiretiyle devamlı içiçe olup, günlerce onları misafir odasında ağırlayıp sohbet etmediğini söylemekte. Bir yerde aşiret halkının yaşam tarzı, ilgi ve konuşma alanlarının ve dünya görüşlerinin dar olduğunu ve kendisini sıktığını düşünmekte. Kendi siyasi emellerini ve geleceğini kendi tek aşiret grubunu aşan ufuklarda görmek istemekte.

Cevdet ne kadar aşiretine liderlik etme konusunda başarılı olabildi? Cevdet'in aşiret liderliğine geldiği dönem Hakkari ve çevresinde Kürt siyasi ve milliyetçi hareketin çok yoğunlaştığı bir döneme rastlıyor. 1984'de PKK (Partiyê Karkeren Kurdistan) silahlı gerilla mücadelesi başlattı ve ilk eylemlerini Hakkari'nin Şemdinli ilçesiyle, komşu Eruh ilçelerinde başlattı. Oramar bölgesi Irak sınırında olması dolayısıyla kısa zamanda savaş bölgesine dahil oldu. Oramarî'nin köylüleri ve yarı göçer hayvancılık yapan aşiretlileri Kürt hareketine destek konusunda bölündüler. Cevdet'in, ve Cevdet'in kendinden genç olan ve onun gibi sol Kürt siyaseti içinde isim yapmış kardeşinin muhalefetine rağmen, aşiretlilerin bir kısmı Türk ordusunu destekleyen korucu güçlere katıldılar. Cevdet bu katılmayı analiz ederken şu nedenleri sıralıyor: Bir neden, yanlış hesaptı. Yani korucu olanlar savaşın kendi köylerine gelmeyeceğini ve kendi oğullarının ve çocuklarının birbirlerine karşı savaşmak durumunda kalmayacaklarını sanıyorlardı. İkinci neden, ekonomik ve siyasi durumun zorlamasıyla alâkalı idi. Köylüler ve hayvancılar köylerinde kalabilmek ve hayvancılıktan geçimlerini

sağlamaya devam edebilmeyi umuyorlardı. Bu da ancak korucu olurlarsa mümkün idi. Üçüncü neden, PKK ile bir türlü ilişkiyi tutup, savaşın dışında kalabilme konusundaki gerçekçi olmayan umutlarıydı. Bu nedenlere dördüncü olarak da, aşiret içi her türlü anlaşmazlıkta aşiret mensuplarının birbirlerini "devlet yanlısı" olmak, ya da olmamakla suçlamaları ve böylece devlet güçlerinin töhmeti ve yoğun baskıları altına girmelerini de eklemekte. Bütün bu nedenleri sayarken, Cevdet kendi aşiretini suçlamaktan özellikle kaçınmakta; kendisi onları uyarmış olmasına, halkının kendisine itaatsizlik etmesine ve liderliğini "takmamış" olmalarına rağmen. Aşiret içindeki hiyerarşinin ve kontrol mekanizmalarının tamamen yıkılıp yıkılmadığını söylemek pek kolay değil. Bir yandan aşiretlilerin genç kuşakları arasında PKK politikasına destek arttı; bunun bir örneği gençlerin şehirdeki Newroz kutlamalarına geniş katılımı idi. Oramarî'nin genç kuşağının radikal siyasallaşma sürecine girdiğinin bir başka örneği de gençler arasından, özellikle 1994'de Oramarî'ye bağlı korucu köylerinin bir kısmının da silahlarının geri alınıp göç ettirilmesinden sonra, gerillaya katılanlar olmasıdır. Aşiretin geniş bir kesimi şimdi ovadaki kimi köylere, Hakkari'nin şehirlerine ya da diğer Van, Mersin, İstanbul gibi illere göçtüler. Kimileri aşiret liderinin ailesi gibi Avrupa'ya siyasî mülteci olarak kaçtı, ya da Türkiye'nin batı metropollerinde muhalif gruplara katıldılar.[21]

Bütün bu gelişmelerin aşiret sistemine olan etkileri nelerdir? Bir yandan, demografik nedenler ve zorunlu göçlerle geleneksel aşiret yaşamının ekonomik ve fizikî temelleri aşındırılmıştır. Bu durum, aşiret içindeki karşılıklı bağımlılık ve sadakat ilişkilerini yok edebilir. Diğer yandan, aşiret bağları bilgi ve dayanışma ağları olarak ve ortak siyasal davranışı sağlamak için halen işlevi olan bağlardır. Aşiret lideri artık "geleneksel aşiret reisi" rolünden tamamen uzaklaşmış, "yerel kökenli siyasi lider" konumunda görülebilir. Bu liderliği sadece aşiretli halka yönelik deşil, aşiret üstü yaygın halk gruplarına, "etnik- yurtsever taban"a yönelik siyaseti içermektedir. Kendisi "eski yapıyla olduğu gibi aşiretlerden haberdar olmanın mümkün olmadığını" düşünmektedir ki, bu iletişimsizlikte sürgünde olmanın rolü belirleyici olsa gerek.

Aşiretlilerin bulundukları yörede yoğun savaş koşulları altında yaşamak zorunda kalmaları bireylerin teke tek devletle ilişki kurma zorunluğunu artırmış görünüyor. Eskiden belki devletle ilişkilerde aşiret reisinin siyasi rolü de göz önünde tutularak liderin aracılığına ihtiyaç duyuluyor idiyse, bu durum özellikle liderin uzaklığı da düşünülürse, iyice azalmış görünüyor. Ancak Cevdet, aşiret mekanizmasının tamamen çözülmediğini düşünmekte; yani topluca karar verme, aşiret içi çelişkileri kendi aralarında çözme mekanizmaları halen sürmekte.

---

21 Yüksekova'ya son yaptığım gezide (Eylül 1998) 1994'de köylerinden çıkarılan bazı Oramarî köylüleri arasından "dağa gidenler" olduğunu, diğer taraftan gene bu köylerden ilk kez İstanbul kadar uzak metropollere mevsimlik işçi olarak giden gençler olduğunu da öğrendim.

Bu mekanizmaların halen ayakta olabilmelerinin bir nedenini de bölgedeki siyasi ve askerî çatışmaların keskinliğinde aramak gerektiğini düşünüyorum. Aşiret içi dayanışma ve çatışmaları önleme ihtiyacı etnik hareketin genel çerçevesine uyduğu müddetçe yaşama şansı varmış gibi görünüyor. Yani aşiret bağları Kürtlerin de siyasî haklarını savunan bir partinin adayına arka çıkmak için siyasi destekleme ağı olarak pekâla da kullanılabiliyor. Sürgündeki aşiret liderinin geleceği hakkında tahmin yapmak daha da zor. Bir yandan, aşiret sisteminden uzakta, dolayısıyla doğal tabanı denebilecek insan grubundan uzakta aşiretler üstü siyasi emelleri olan bir politikanın içinde. Diğer yandan, bu politikanın genel iflâsı da, en azından bugünkü siyasi, askerî ve sosyal veriler açısından, söz konusu. Etnik-milliyetçi siyasetin yeniden tabana dönüp, oradaki talepleri ve hakları savunmasında yaşanan sancıları Türkiye genelinde ve Doğu'da zaten izliyoruz. Sanırım aşiret liderinin geleceği de bu sancılı sürecin nasıl şekilleneceği, siyasi taleplerin hem yerel, hem de ülke düzeyinde nasıl birbiriyle bağdaştırılabileceğindeki ilerlemelere doğrudan bağlı.

KAYNAKÇA

Barth, F. (1959) *Political Leadership among Swat Pathans*, Athlone Press, Londra.

Bruinessen, M. van (1992) *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, Zed Books, Londra, New Jersey.

Cuinet, V. (1892-93) *La Turquie d'Asie*, II, Paris.

Evliya Çelebi Seyahatnamesi (1976) (yay. haz.) Temelkuran, T. ve Aktaş, N. Üçdal Yayınları, İstanbul.

Garthwaite, G. (1983) *Khans and Shahs: A Documentary Analysis of the Bakhtiyari in Iran*, Cambridge University Press, Cambridge, Londra.

Gellner, E. (1981) *Muslim Society*, Cambridge U. Press, Cambridge, Londra.

Gilsenan, M. (1996) *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society*, I.B.Tauris, Londra, New York.

Kızılkaya, M. (1991) *Eski Zaman Eşkiyaları*, Sel Yayınları, İstanbul.

Leach, E.R. (1940) *Social and Economic Organisation of the Rawanduz Kurds*, LSE Monographs, Londra.

May, K. (1951) *Durchs wilde Kurdistan*, Karl-May-Verlag, Bamberg.

Montagne, R. (1973) *The Berbers, Their Social and Political Organisation*, Frank Cass, Londra.

Nikitine, B. (1922) "Les Kurdes et le Christianisme", *Revue de l'Histoire des Religions* içinde, vol.85, 147-156.

Nikitine, B. (1936) "Nestorians" ve "Oramar", *Encyclopedia of Islam* içinde, vol.iii, 902-906; 991-992.

Nikitine, B. ve Soane, E.B. (1923-25) "The Tale of Suto and Tato: Kurdish text with translation and notes", *Bulletin of School of Oriental Studies*, vol.3, 69-106.

Sevgen, N. (1968) "Kürtler - Hakkari Beyliği", *Belgelerle Türk Tarih Dergisi*, no.23, 69-73.

Yalçın-Heckmann, L. (1990) "Kurdish tribal organisation and local political processes", Finkel, A. ve Sirman, N. (der.) *Turkish State, Turkish Society* içinde, Routledge, Londra, New York, 289-312.

Yalçın-Heckmann, L. (1991) *Tribe and Kinship among the Kurds*, Peter Lang, Frankfurt/M., Bern.

Kurdish tribes, tribal leaders and global processes: the case of the Oramari in Hakkari

Images of the Kurdish tribes and the Kurdish people, be them from outside or from within, are riddled with orientalist perceptions and imaginations. This article aims to look beyond the essentialised images of power and relations of domination within the contemporary tribal structures, especially relations between tribal leaders and their followers.

The case study of the Oramari tribe in Hakkari investigates briefly the history of the tribe and the connection between tribal names, genealogical links and the area of settlement, tracing these through the end of the nineteenth century, to the early years of the Turkish Republic and the 1930 uprising. It examines particularly the emergence of three tribal leaders within the Turkish Republican period. These leaders are found to reflect the particularities of the historical and political developments of their own era, as well as political, economic and structural changes within the tribal and social life in the region. The changes among the three types of leadership point out the trend from a despotic and autocratic ruler at the end of the Ottoman Empire and the beginning of the Turkish Republic, to a modernist and integrative type through the period between 1935-1979 and finally to a left-wing and Kurdish nationalist type after the 1980s. How successful these leaders have been in terms of using tribal loyalties and links for their own interests or for those of the tribal and/or ethnic group is discussed with various examples.

Zaman: Modern ve postmodern*

*Çiler Dursun**

"Hey baylar, hayat kısa...
Ve bizler eğer yaşıyorsak, kralları
Çiğnemek için yaşıyoruz..."
Shakespeare, IV. Henry

İnsan bilimlerinde (humanities) yıldızı parlayan çalışma ve inceleme konuları, başka konuların gözden düşmesiyle, önemsizleşmesiyle ya da üzerinde giderek daha az durulmasıyla bağlantılı olduklarını hatırlatırlar. O ana kadar bastırılmış olanın bu geri dönüşü, hep artık bastırılacak olan üzerinden yapılan olumsuzlamalar, itibarsızlaştırmalar ve kimi kez sloganlaştırmalarla birlikte işler. Bu saptama, insani bilimler çalışmalarının sonsuz bir gel-git ya da sarkaç hareketi olduğunu söylemez. Tam tersine, aslında bastırılmış olan, hiçbir zaman önceki kuramsal temellerini, kavramsal çerçevesini bir şekilde dönüştürmeden "sağlamlaştırmadan" geri gelemez. Açıklama iddiasında olduğu şeyin değişmiş olması, açıklamanın kendisini de az veya çok dönüştürür.

Toplumsal kuramlarda gündeme yerleşen inceleme alanları, (örneğin kimlik, söylem, mekân) yeryüzünde olup bitenlere ilişkin açıklayıcılık iddialarının gücünü, kısmen diğerlerinin (ideoloji, zaman, vb.) "güçsüzleşmesinden" almaktadır. Bu güç yitiminin nedenleri çeşitlidir. Önemli olan yeni açıklayıcı çerçevenin (paradigma), önceki açıklayıcı çerçevenin ilgi konularını bir şekilde kendisine tabi hale getirebilmesidir. Tabiyetin kurulması kimi kez "eski/bastırılmış" ilgi konularını tümden açıklama çerçevesinden dışlama; kimi kez de bunlara, kendi açıklayıcılık gücünü artırmak için çerçevesinde belirli bir yer ve anlam verme yoluyla olabilir. Amaç, "en doğru ve gerçek açıklayıcı çerçeve benim" demek olmadığında, sonuç, zenginleşmiş ve ufuk açıcı bir anlama/açıklama pratiğine katkıya dönüşür.

Zaman konusuna bakarken bu ikinci yönelimin yaygın olduğu; yani yeni pa-

(*) Bu çalışmanın ortaya çıkmasındaki düşünsel katkılarından dolayı Yücel Dursun'a teşekkür ederim.

(**) Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

radigmanın (postmodernizm), bastırılan paradigmanın (modernizm) merkezî ilgilerinden olan zaman konusunu mekân konusuyla ilişkilendirerek alıkoyduğu gözlenebilmektedir.[1] Asıl konusu mekân olan çalışmalarda bu eğilim mevcutken, *Mapping the Futures* veya *Life and Times of Postmodernity* gibi, temel konularını modern ve postmodern zaman sorunlarının oluşturduğu çalışmalarda ise zaman, bu kez mekânla ilişkilendirilerek sorunlaştırılmaktadır. Kısacası zaman konusunda çalışmak, mekân konusunu da irdelemeden mümkün olmamaktadır.

Bu yazıda, "geri çekilen ya da bastırılan" olarak zaman konusu, birbiriyle bağlantılı birkaç zeminde sorunlaştırılacaktır. Toplumsal düzlemde, çeşitli tarihsel dönemlerde zamanın toplumsal anlamının ne olduğu ve bu anlamın nasıl ve neden örgütlendiği üzerinde durulacaktır. Sayı-zaman, piyasa-zaman, din-zaman ilişkisine kısaca bakılacaktır. Bu ilgi, mekânın toplumsal anlamının örgütlenmesiyle bağlantılı kılınacaktır. Felsefi düzlemde ise, zaman ve mekânın ne'liği ve Heiddeger ve Bachelard'ın zaman konusundaki kavrayışlarının modernizm sonrasında sağladığı felsefi açılımlar üzerinde durulacaktır. Çalışmanın bir başka düzlemini ise, zaman- mekân deneyimindeki değişmeleri üretici güçlerin gelişmesiyle ve üretim sürecindeki değişikliklerle açıklayan ekonomi-politik bir yaklaşım oluşturacaktır.

Bu, zamanın doğasının ne olduğu üzerine bir yazı değildir. Zamanın algılanışı ve kavrayışında binyılın sonundaki dönüşümün izlerinin felsefi, toplumsal ve ekonomi-politik patikalarda sürüldüğü bir yazıdır. Bütün patikalar, modernist ve postmodernist çekişmelerin esas dokusunu verdiği engebeli bir arazide uzanmaktadır. Sorulacak sorular, patikaların ulaştırdığı yerler kadar, arazinin neden böyle olduğu hakkında da olacaktır.

Özellikle arazinin dokusunu yani yaygınlaşan açıklayıcı çerçevenin (postmodernizmin) epistemolojik ve ontolojik duruşunu belirlemek, değiştiği iddia edilen zamanın kavranışının, modernist zaman kavrayışıyla devamlılıkları olup olmadığını ya da radikal bir kopuşu mu temsil ettiğini düşünebilmek açısından önem taşımaktadır. Postmodernizmin bir devamlılık ya da kopuş retoriğiyle bağlantısı kurulduğunda, zaman kavrayışındaki ve algılayışının ele alınışının da bu bağlantıyla uygunluk taşıması gerekmektedir. Bu demektir ki "postmodernlik, modernlikten mutlak bir kopuştur" yaklaşımının, zamanı da modernist zamandan tam bir kopuş olarak kavraması uygun olacaktır. Eğer "postmodernliğin, modernlikle süreklilikleri" üzerine vurguda bulunuluyorsa, bu kez de zamanın postmodern kavranışının modernlikle süreklilikleri öne çıkarılmalıdır. Ya da Kellner ve Best'in belirttiği gibi üçüncü bir yanıt "bir süreklilik ve kesinti diyalektiğini" savunabilir (Best ve Kellner, 1998: 332). Bu takdirde zaman konu-

1 Belki de yazarın (rastlantı ve olanakların etkisiyle) gerçekleştirdiği okumaların, yönelimi böyle olanların eserleri ağırlıklı olması bu saptamaya zemin sağlamaktadır.

suna bakarken de, kopuşlar ve yeniliklerin yanı sıra modernlikle olan süreklilikler kuramlaştırılabilme olanağına kavuşur.

Bu yazıdaki yaklaşım, mutlak kopuş görüşünden uzaktır. Ancak sadece sürekliliklere vurguda bulunmanın da ne kadar açıklayıcı olabileceği hakkında -şimdilik- kuşkucudur. Özellikle bin yılın sonuna gelinmesi gibi istisnai bir durum, geç ya da ileri olduğu bile tartışmalı kapitalizmin bu aman vermez aşamasında bulunmayla birleştiğinde, zaman kavrayışı ve algılanışının karmaşık bir hal aldığı yadsınamamaktadır. Basit bir konuyu olduğundan daha karmaşık kılmak ya da karmaşık bir konuyu basitleştirmek tuzaklarından kaçınabilmek için, yazar, kendisini mutlak süreklilik ve kopuş-süreklilik diyalektiği görüşleri arasında serbest bırakmayı -şimdilik- tercih etmektedir. Bu açıdan bu çalışma, yazarının kaptan olmadığı ancak kılavuz olabildiği bir deneyim olarak ele alınmalıdır.

Çalışmada, açıklayıcı her zemin (patika), sadece birbiriyle bağlantısıyla değil, daha çok birbiriyle geçişliliğiyle konu edilecektir. Zamana ilişkin sorunlaştırmaları bütünüyle kavrayabilmek için, olabildiğince geçişli bir metin örgütlenmesi anlamlı görünmektedir. Bu çabanın sorunlu yanları, konunun böyle ele alınamayacağını (ya da gösterilen patikada bu şekilde yürünemeyeceğini) değil, yazarın (yürümedeki) tercihlerini düşündürtmelidir.

Bakışın siste iz sürer
Geri verilene dek ödünç alınmış zaman
ufukta belirir
Ingeborg Bachman, 1953

Zaman kavrayışının değişmesinin (sıralamasının özel bir anlama gelmediği) altı belirgin ve birbiriyle ilişkili göstergesi saptanabilir:

1- Şimdiki zaman üzerindeki olumlayıcı kuramsal vurgunun belirginleşmesi ve gündelik yaşamda şimdiki zaman algılamasının başat hale gelmesi.

2- Zamanın nesnel olarak (fiziksel) kavranışı yerine öznel (insani) kavranışının başat hale gelmesi.

3- Gelecek zaman kavrayışının ve algılamasının, toplumsal ve bireysel düzeyde zayıflaması. Bununla ilişkili olarak ütopyacı düşünüşün güçten düşmesi.

4- Geçmişin, mutlak hakikatler olarak değil, düzenlenmiş öyküler olarak kavranması ve geçmişin alternatif öykülemeleri anlamında tarihin ne'liğinin yeniden belirlenmesi.

5- Zamanın, mekân ve mekânsallık konusuyla bağlantılandırılarak ele alınması.

6- Çizgisel (*linear*) ve evrimci zaman anlayışının sorgulanması ve modernleşme projesiyle bağlantısının sorunlaştırılması.

Zamana ilişkin kavrayışın ve sorunsallaştırmanın bu farklılaşmalarının anlamlarını, nedenlerini ve kökenlerini belirlemeye çalışarak, anahatları bu şekilde çizilebilecek türden bir algılama ve kavrama pratiğinin, modernlikten bir süreklilik mi yoksa kopuş mu içerdiği üzerinde durmaya başlayabiliriz.

I. Zamanın toplumsal örgütlenişleri ve öznel deneyimlenmesi

Zamanın toplumsal örgütlenişi, çeşitli toplumsallıkların yaşamlarını ve dünyayı kavrayışlarını anlamlandırma süreçlerinin sistematize edilmesi ve örgütlenmesine işaret etmektedir. Yani nesnel zamanın (ya da kamu zamanının), kim(ler) tarafından, hangi amaçlarla ve hangi araçlarla nasıl örgütlendiğini, düzenlendiğini içermektedir. Bu örgütlemelerin, öznel zaman açısından ne anlama geldiğini de kapsamaktadır. Kamu zamanının örgütlenişi, Jameson'un uyarlayarak kullandığı[2] "bilişsel haritalandırma" nın kaynaklarından biri olarak görülebilir.

Jameson, bilişsel haritalandırma ile, insanların çeşitli yollarla tahrip edilmiş biçimlerini zihinlerinde taşıdıkları toplumsal ve global bütünlüğün zihinsel haritalandırılmasına işaret etmektedir (Jameson, 1992: 517). Yazar, sermayenin üç tarihsel aşamasının (piyasa kapitalizmi, tekelci kapitalizm ve geç kapitalizm), birbirleriyle derin ilişkileri olmasına karşın, her birinin benzersiz birer uzam yarattıklarını öne sürmektedir (Jameson, 1992: 511). Sermayenin, birleştirici ve bütünleştirici bir güç olarak, toplumsal sistemin kendisiyle ilgili birleştirilmiş bir tür mantık ile birlikte yükseldiğine veya düştüğüne dikkat çekmektedir.

Kapitalizmle ilişkilendirilen bilişsel haritalandırmayı, bir uyarlamadan daha geçirerek, kapitalizm öncesi dönemler için de kullanmak olanaklıdır. Bu açıdan ele alındığında, Antik Çağın ve Ortaçağ'ın da özgül bilişsel haritalara sahip dönemler olduğu belirtilebilir. Özellikle bilişsel haritaların kurucu ögesi olan zaman-mekân deneyimi açısından, kapitalizmden farklı oldukları öne sürülebilir.

Mekân gibi ölçüp sınırlandıramadığı ilk dönemlerde, insanlar, zamanı, daima semboller aracılığıyla algılamak ve göstermek zorundaydılar (Borst, 1997: 11). İnsanların zaman olarak algıladıkları şey, daha çok karşıtlıkların yer değişimiydi. İnsanların algıladıkları değişimlerin bazıları tekrar ediyordu, bazıları ise insan yaşamına bir kez damgasını vurup gidiyordu (doğum, ölüm, yaşlılık gibi).

Antik Çağ'da insanlar, başı sonu belli bir uzamın bir dayanak ve birlik sunduğu gündelik yaşamlarını, kısa ya da uzun sürelerin yapay olarak belirlenmiş ritminden çok, haftanın yedi gününün ortalama ritmi içinde yaşıyorlardı (Borst, 1997: 19). Zamanın bir soyutluk olarak ortaya çıkışı, tek bir kişinin ya da okulun çabasıyla gerçekleşmemiştir. Bu süreçte, zamanın kişiselleştirilmesi, soyutlamaya doğru ilk adımdı: Tanrı'nın zamanı (Corish: 1986: 69-74). Zamanın bir deneyimler çoğulluğundan, betimlenecek ve tartışılacak tek bir soyut kendiliğe dönüşmesi, Corish'e göre, Yunan dili içindeki işleyişin bir sonucuydu (Corish, 1986: 77).

Bu çok anlamlı deneyimlerin bir şekilde tutarlı semboller içine yerleştirilmesiyle antik dönemde, zaman ve sayı arasında çözülemez ve gerilimli bir ilişki kurulmuştur (Borst, 1997: 12-17). Zaman, Platoncu ve Aristocu nosyonunda

---

2 Jameson, bilişsel haritalandırma kavramını Kevin Lynch'in "kentsel uzamın zihinsel haritası" anlamındaki kullanımından uyarlamıştır (bkz. Jameson, 1992: 511- 517).

sonsuzluğun sayılabilir bir imgesidir. Bütün şeylerin ve biçimlerin sayı olduğu doktrini, evrenin kanununun yani düzenin, dengenin ve uyumun da sayı olduğunu bildiriyordu. Bu görüşle birlikte zamanın, tarihinden gelen üç klasik zaman modeli oluşmaktadır (Fraser, Lawrence ve Haber, 1986: 24):

1- Zaman, bizim algılama tarzımıza hizmet eden bir yanılsamadır (Parmenides).

2- Zaman, bütünüyle gerçek dışı değildir, ancak sadece kendisi değişmeyen şeylerin hareketli bir temsiliyetidir (Platon).

3- Zaman, sayılabilen hareketin, sayılabilir bir parçasıdır (Aristoteles).

Aristotelesçi astronomi, zamanın döngüsel ve doğrusal ifadesinden başka bir seçeneğe izin vermemekteydi.

Ortaçağ'da ise, nesnel doğa zamanı ile öznel insani zaman arasında bir ayırım yapılmamış, her ikisi de Tanrısal yaradılıştan türetilmiştir. Antik çoktanrıcılık ve çok merkezcilikten vazgeçilmesiyle birlikte, zamanın evrensel olduğu kabul görmeye başlamıştır. Tüm Tanrısal, insani ve doğal düzenlerin birliği her yerde uygulamaya konulup onaylandıktan sonra, genel geçer bir zaman hesabı ve zaman ölçümü yapabilmek mümkün olmaya başlamıştı (Borst, 1997: 20) Bu dönemdeki yerleşik Kurtuluş Zamanı inancı ise, Hıristiyan olmayanları (ötekileri) bu kurtuluşun adayları olarak görme anlamında içine dahil edici bir nitelikteydi (Fabian, 1983: 26).

Tek tek saatlerin Hıristiyanlar için önem kazanmasında (MS 540) Tanrıya ibadetin kişisel düzenliliği ve özdenetimi önemli oldu. Herkesin Su ya da Güneş saatine bakar olmasıyla birlikte ibadet zamanlarının hesabı, kısmen kişilere bırakılmıştı (Borst, 1997: 30). Yine de durağan bir uyum içindeki tutucu bir evren algılayışının yaygınlığında, zaman hesabı, sadece yüksek rahiplerin ve alimlerin gizli alanıydı: zamanın basitçe ölçülmesinden ziyade hesaplanması, insana saygınlık kazandırıyordu. Zamanın uzun vadeli hesaplanması anlamındaki Compotus, karışıklığın ve keşmekeşin içindeki bilgece bakışın simgesi bir uğraş haline gelmişti (Borst, 1997: 33). Yunan antikitesinden kaynaklanan ve Hıristiyan-Yahudi geleneği tarafından da tercih edilen görüş, evrenin mutlak ve kaçınılmaz ilkelerinin sayısal ve zamansız (*timeless*) oluşuydu. Kozmozun düzeninin dünyevi göstergeleri, sayılardı (Fraser, 1986: 8).

Ortaçağ'da dünyevi şimdiki zamanın kabul edilmesinin bedeli, tinsel mesafe ve bütünsel bakıştan vazgeçmekti. 9. yüzyılda, zamanın yapay olarak oluşturulması ve mekanik olarak ölçülmesi yerine, gökten dindarca gözlemlenmesi ve bilgece hesaplanması kavrayışı geçerliydi (Borst, 1997: 48) 11. ve 12. yüzyıllara gelindiğinde zamanın, kozmik bir döngü olarak kavranması yerine, özünde tek bir An olarak kavranması yaygınlaşmaya başlamıştır (Borst, 1997: 71). Aktif çalışma içinde olanlar, giderek zaman darlığından yakınır hale gelmişlerdir.

Giderek, Ortaçağ'ın dinî ve nitel zamanı ve Tanrı'nın ebedi gerçeği olarak zaman, maddi- nicel zamana ve insanlar arasında bağlantı kuran toplumsal zama-

na dönüşmeye başlamıştır (Borst, 1997: 74). Fabian'a göre, Ortaçağ'dan modern zaman kavramlaştırmasına doğru niteliksel bir atlama, niceliksel bir değişmede temellenen bir yarıp geçme (*break through*) olmaksızın yapılamazdı (Fabian, 1983:12). Bu niceliksel yarıp geçme, kentlerde hareketlenen yeni para ekonomisinin gereksinimlerine de cevap oluşturacaktı. Yeni para ekonomisi, niceliği temel almakla kalmıyor, kentteki sarraflar, kimsenin mülkiyetinde olmayan Tanrı vergisi zamanı kendileri için çalıştırmaya başlıyorlardı. Borst'un belirttiği gibi "Kutsanmış günler ve sayılar ağırlığını kaybederken, hesaplar ve kararlaştırılan tarihler önem kazanıyordu" (Borst, 1997: 78). Finans dünyasının çabası, takvim günlerini kesin bir biçimde belirlemek ve çabucak toplayabilmekti. Kentlerde, işveren- işçi ilişkileri, (en azından kent surları içinde) ölçülebilen, hesaplanabilen, denetlenebilen ve parayla ödüllendirilen ortak bir saat kavrayışını zorunlu kılıyordu.

Zamanın toplumsal olarak kavranmaya başlanması, insana ilişkin kavrayıştaki değişmelerle de bağlantılıdır. İnsanın, "birey" olarak potansiyel yaratıcı bir güce sahip olduğu, kendi yaşamını kendi eylemleriyle kurma ve böylece kendini gerçekleştirip geliştirme güç ve olanağına sahip bir varlık olduğu şeklindeki Rönesans'la birlikte beliren kavrayış, zamanın da insanın kendi eyleminin egemenliğine bağımlı olduğunu vurgulamaktaydı (Köker ve Ağaoğulları, 1997: 148-149).

İnsanların ürettiği sembollerden oluşan modern zaman sistemi 14. yüzyılın sonunda gelişimini tamamlamış sayılırdı. Bu sistem, zamanın önceden sonraya doğru ilerleyen hareket olduğunu kanıtlayan saat kadranı ve yelkovan hareketini içeriyordu.

Ortaçağ Avrupası'nın modern bir geleceğe yol almaktaki sorunlarına karşılık, 16. yüzyılda ilerleyen zaman ölçümü ve hesaplama tekniklerinin ve bilimin de etkisiyle insanlar, artık uzun gelişim süreçleri hakkında genel bir bakışa sahip olmaya başlamışlardı.[3] Geçmişin kutsal zamanı, dünyevileştirilirken doğallaştırılıyordu da. Kutsal zaman, sürekli ve anlamlı bir hikâyenin aygıtı olarak döngüsel özellik gösterirken, dünyevileşmiş zaman, süreksizliğin ve parçalı jeolojik bir kaydın göstergesi olarak anlam kazanıyordu (Fabian, 1983: 14).

Zamanın dünyevileşmesinin, seyahatler ve keşiflerle de bağlantısı vardır. Hareketlerin tanımları ve ilişkiler mekâna yerleştirilmeye başlandıkça, seyahatin kendisi zamansallaşan (*temporalizing*) bir pratiğe dönüşmüştür (Fabian, 1983:7). Harvey'in belirttiği gibi, dünyanın haritalandırılması, mekâna özel kullanım amacıyla mülk edinilmeye açık bir şey olarak bakmanın yolunu da dönüştürüyordu (Harvey, 1997: 257). Bu süreçte, dünyanın başka yerlerinde yaşadıkları keşfedilenler, mekânsal bir uzaklıkla değil zamansal bir uzaklıkla ele alınır olmuştur. Doğrusallığı (çizgisel), genelleşmesi, dünyevileşmesi ve evrensel-

3 Bu süreçteki başlıca gelişmeler şunlardı: halkın saatleri kadrandan rahatça okuyabilmesi; matematiğin, evrenin her yerinde aynı şekilde geçerli olan ve insanı dünyanın ve zamanın hakimi yapmayı vaad eden yasalar sunması; kronometrelerin keşfi ile tüm dünyayı kapsayan hareket olanağının belirmesi... (Borst, 1997: 97-117).

leşmesiyle özelliklendirilen bu yeni zaman kavrayışı, artık döngüsel değil evrimci ve ilerlemeci bir zaman kavrayışıdır. Dolayısıyla Fabian'ın belirttiği gibi, bu anlamda dünyevileşen zamanın bedeli, ona sahip olanlara (Batı) dünyanın geri kalanını tarih için kurtarma hakkı vermesi, yani bir mekânı işgal etme aracına dönüşmesi, böylece de kolonyalist ve emperyalist politik uygulamalarla işbirliği içine girmesi olmuştur (Fabian, 1983: 26, 146).

İnsanlar tarafından giderek dünyanın her köşesinde paylaşılmaya başlanan uzay-zamana, ben ve ötekilere, yaşamın olanakları ve zorluklarına ilişkin deneyim tarzı olarak modernliğin, Berman'ın ayrımıyla, ilk evresidir yaşanan (Berman, 1994: 13). 1790'ların devrimci dalgasıyla 20. yüzyıl arasındaki ikinci evreyi, 20. yüzyıl başından günümüze ulaşan üçüncü evre izlemektedir Berman'da. Dönemleştirmeler bir yana, modernlik olarak adlandırılanın nasıl kavrandığı, zamanın da nasıl kavrandığının toplumsal ve kültürel bağlamını oluşturmaktadır. Postmodern zaman kavrayışının geçersizleştirdiği öne sürülen modern zaman kavrayışı, bilişsel haritaların oluşmasını da etkileyecektir. Tabiî ki kapitalizmin geliştiği ekonomi- politik bir bağlam içinde...

II. Zamanın toplumsal örgütlenişi ile kapitalizm arasındaki ilişki

Zamanın toplumsal örgütlenmesi ve deneyimlenmesinin yukarıda özetlenen hatları, bu sürecin, üretim biçimlerinin ve bununla uygunluk gösteren bilişsel haritaların dinamik bir eklemlenmesi olduğunu düşündürmektedir. Merkantilizmden piyasa kapitalizmi, tekelci kapitalizm ve "küresel" kapitalizm koşullarına yönelişin de, nesnel zamanın örgütlenmesi açısından farklı aşamalar olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır. Harvey'in yerinde bir şekilde saptadığı gibi "zaman ve mekân konusundaki nesnel kavrayışların zorunlu olarak toplumsal yaşamın yeniden üretimine hizmet eden maddi pratik süreçler aracılığıyla yaratıldığını" iddia etmek olanaklıdır. Bu demektir ki "her özgül üretim tarzı ya da toplumsal formasyon, kendine özgü bir zaman ve mekân pratikleri, kavramları bohçası içerecektir" (Harvey, 1997:230). Benzeri bir vurguyu taşıyan Jameson'un geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak postmodernizm yaklaşımında da, kapitalizmin farklı aşamaları ile kültürel mantığın bu aşamalara denk düşen görünüşleri arasında bir ilişkisellik bulunduğu için, zaman kavrayışı da dönemin mantığına uygunluk göstermektedir (Jameson,1992: 460).

Bu yaklaşımın en katı ifadesi, Perry Anderson'un anlatımında bulunmaktadır. Anderson'a göre, günümüzde olanca eziciliğiyle geçerli olan koşullar, modernlikten değil kapitalizmden kaynaklanmaktadır (Anderson ve Wood, tarihsiz, 40). Hem daha fazla küreselleşmiş hem de daha fazla parçalara bölünmüş, yeniden yapılanmış kapitalizmin bu aşamasında postmodernizm, "çağımız kapitalizminin koşullarını, bütüncül ve evrenselci bir yaklaşımla değerlendirmenin olanaksızlığını vurgulamasıyla", kapitalizmin bu aşaması için "uygun" bir

düşünsel alan yaratmaktadır (Anderson ve Wood, tarihsiz: 60-61). Marksist kuramlardaki ilişkisellik, kapitalizmin bin yılın sonundaki aşaması ile postmodern kuramın güçlenmesi arasında nedensel olarak kurulmaktadır. Dolayısıyla zaman kavrayışının farklılaşmasıyla da benzeri bir ilişki kurulmaktadır.

Giddens ise, modern dünyayı biçimlendiren ana dönüştürücü güç olarak kapitalizmi alan Marksist yaklaşımların yetersizliğine dikkat çekmektedir (Giddens, 1994: 18). Bu yaklaşımlarda, modernliğin toplumsal düzeni, hem ekonomik sistemi açısından hem de diğer kurumları açısından kapitalist olarak görülür. Durkheim'ın, modernliği endüstriyalizmin etkisinde incelemesinin ve Weber'in de modernliği bürokratik rasyonelliğin etkisi altında incelemesinin de aynı ölçüde yetersiz açıklamalar olduğunu belirten Giddens, bu olguları birbirini dışlayan kategoriler olarak görmek yerine, modernliği, kurumlar düzeyinde çok boyutlu ve bu üç gelenek tarafından da belirlenen unsurların ayrı bir rol oynamasıyla karakterize edilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir (Giddens, 1994: 19-20). Onyedinci yüzyıldan bu yana dünyayı etkisi altına alan bir yaşama ve örgütlenme biçimi olarak modernliğin dinamizminin kaynaklarını ise şöylece belirlemektedir:

> Modernliğin dinamizmi, zaman ve uzamın ayrılmasından ve toplumsal yaşam içinde kesin bir zaman-uzam dilimlendirilmesini sağlayacak biçimlerde yeniden birleşmelerinden; toplumsal sistemlerin yerinden çıkarılmasından (bu zaman- uzam ayrılmasıyla ilgili etmenlerle sıkı ilişkisi olan bir olgudur); ve toplumsal ilişkilerin, bireylerin ve grupların eylemlerini etkileyen sürekli bilgi girdilerinin ışığında düşünümsel olarak düzenleme ve yeniden düzenleme sürecinden kaynaklanmaktadır (Giddens, 1994: 22).

Modernliğin zaman ve uzamla ilişkisini, toplumsal sistemlerin yerinden çıkarılması bağlamında kuran Giddens'a göre, toplumsal ilişkilerin yerel etkileşim bağlamlarından kaldırılması ve sonsuz uzunluktaki zaman-uzam boyunca yeniden yapılandırılması olarak yerinden çıkarma, zamanın (mekanik saat ve standart takvim ile) uzamdan ayrılmasını ve uzamın da yerden (keşifler ve haritacılık ile) ayrılmasını içermektedir. Bu diyalektik süreç, zaman ve uzamın aşırı bir eşgüdümüne dayandırılmasını zorunlu kılmaktadır (Giddens, 1994: 25-26). Giddens, iki tür yerinden çıkarma düzeneği arasında ayrım yapmaktadır: Simgesel işaretlerin yaratılması ve uzmanlık sistemlerinin kurulması (Giddens, 1994: 27). Bir simgesel işaret olarak para, zamanla sıkı biçimde ilişkilendirilmektedir. Bir zaman-uzam uzaklaştırması aracı olarak görülen paranın uzamsal gücü, Simmel tarafından şöylece karakterize edilmektedir:

> Mülk ve sahibine, aralarındaki uzamsal uzaklık yoluyla geniş bir bağımsızlık ya da diğer deyişle, özdevingenlik sağlamayı garanti edecek tek şey, bir girişimin kazancının başka bir bölgeye kolaylıkla aktarılabilecek bir biçim almasıdır. Paranın uzaklıklar üzerinde bir köprü oluşturabilme gücü, mülk sahibi ve mülklerinin...ayrı yerlerde varolabilmelerine olanak sağlar (aktaran Giddens, 1994: 29).

İnsan ve zamanın toplumsal örgütlenmesindeki değişmelerin, parasal ekonominin gelişimiyle yakın ilişkisinin iki genel niteliğini, Harvey'in saptaması açığa vurmaktadır.

> Birincisi: Para, zaman ya da mekân konularında maddi pratikleri, biçimleri ve anlamları tanımlayanlar, toplumsal oyunun temel kurallarını tanımlıyorlar. Paraya, zamana ve mekâna kazandırılan cisimleşme ve atfedilen anlam, toplumsal iktidarın korunmasında az-buz önem taşımaz... İkinci sonuç ise şudur: Parasal hedeflerin izlenmesi, mekânın ve zamanın niteliklerinde değişiklikler yaratabilir. Eğer paranın zaman ve mekândan bağımsız bir anlamı yoksa, o takdirde zaman ve mekânın kullanılış ve tanımlanış biçimlerini değiştirmek suretiyle kâr (ya da başka türden çıkar) arayışına girmek her zaman için mümkündür (Harvey, 1997: 255-258).

Sınırlar arası akışkanlığa özellikle 1970'lerden beri süregiden teknolojik devrim ile ulaşan ve küreselleşen kapitalizmin bu yeni aşamasında, parasal hareketlerin ve akışkanlığın gücünde önüne geçilmez bir artış yaşanmaktadır. Giddens bu yeni durumun görünümünü, günümüzde "mal para"nın, bir bilgisayar çıktısına rakamlar olarak aktarılabilen saf enformasyon biçimini almasıyla temsil edildiği araçlardan bağımsız duruma gelmesi olarak vurgulamaktadır[4] (Giddens, 1994: 29). Ona göre, paranın zaman-uzamla ilişkisi, bir akış olarak değildir; anındalık ve ertelemenin, varlık ve yokluğun birbirine bağlanmasıyla zaman ve uzamı paranteze almanın bir aracı olma ilişkisidir (Giddens, 1994: 30). Harvey'e göre ise, para ve zaman-uzam ilişkisi bir "devir" ilişkisidir. Sermayenin devir süresi çok önemli bir niceliktir. Dolaşıma sokulan sermayenin geri kazanım hızı yükseldikçe, kârın maksimizasyonu da yükselecektir (Harvey, 1997: 258). Harvey, bu amaçla kapitalist modernizasyonun, ekonomik süreçlerde ve dolayısıyla da toplumsal hayatta büyük ölçüde tempo artışına ve hızlanmaya gereksindiğine dikkat çekmektedir.

Kapitalist sistemin hıza bağımlılığına başka bir vurgulamayı, Paul Virilio yapmaktadır. Virilio'ya göre

> zenginliğin nitelik değiştirmesiyle açığa çıkan şey, yalnızca dünya ekonomisinin hızının değişmesidir; taşınır birimden saatsel birime geçiş, yani Zaman savaşıdır... Demek ki zenginliklerin, sermayeleştirmelerin, üretim biçimlerinin içinde bulundukları yalıtılmışlığın ortadan kalkması mübadelelere, serbest mübadeleye, hatta mübadelelerin toplumsallaştırılmasına değil, bunların kendi taşıtsal güçlerine, dinamik etkinliklerinin en yüksek düzeyine erişmek içindi (Virilio, 1998: 51-52).

Hızı sistemin kendine içkin bir amacı olarak görmesiyle Harvey'den farklılaşan Virilio, iktidarı ise hızın aniden bir yazgı, bir ilerleme biçimi, bir uygarlık ha-

---

4 Zamanın kendi içindeki dijitalleşmesini daha kavranabilir kılması açısından Halil Nalçaoğlu'nun görüşlerine başvuruyorum: "Mekanik saat, yapısı gereği özünde (temporalized) bir uzam; yani kadran denen şey üzerinde devinen akrep ve yelkovan sayesinde, sürekli dilimlere ayrılan ve bu yolla bize zamanı gösteren bir mekân... Dijital saat ise zamanı, hep bir artma ya da eksilme haline dönüştürüyor. Bu anlamıyla çağdaş zaman, artış ve eksiliş hareketleri ve bunun temsiliyeti bakımından çağdaş sermayeye son derece uyuyor. Şu lafları düşünelim: 'IMKB'de bir günlük işlem hacmi xxx oldu.'

line geldiği eğreti bir yapıntı olarak kavramaktadır (Virilio, 1998: 134). Harvey ise iktidarın, Marx'ın söylediği anlamıyla, yani "kârın unsuru olan an'ların ve emek zamanının üzerindeki kapitalist hakimiyet"ten kaynaklandığını teşhis etmektedir (Harvey, 1997: 260). Kârın mülk edinilmesi, bu anlamda, emek zamanın da mülk edinilmesidir.

Üretim tarzları ile zaman arasındaki ilişkiyi, döngüsel zaman geri ve dönüşsüz zaman ayrımıyla kuran Guy Debord, ise kendisinin geri dönüşsüz zaman olarak adlandırdığı doğrusal zaman kavrayışının, öncelikle metaların ölçüsü olduğunu belirtmektedir. Debord, "...resmen toplumun genel zamanı olarak ortaya çıkan zaman, sadece bu zamanı oluşturan uzmanlaşmış çıkarları ifade eden özel bir zamandan başka bir şey değildir" şeklindeki radikal saptamasıyla, genelleştirilmiş kapitalist zaman örgütlemesinin aslında tikel bir çıkarı temsil eden zaman örgütlemesi olduğuna dikkat çekmektedir (Debord, 1996: 81-83). Debord, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte, geri dönüşsüz zamanın dünya çapında birleştiğine dikkat çekmektedir:

> Evrensel tarih, bir gerçeklik haline gelir, çünkü bütün dünya, bu zamanın gelişmesi altında toplanmıştır. Ama her yerde her zaman aynı olan bu tarih, hâlâ tarihin tarih içindeki reddinden başka bir şey değildir. Bütün gezegen üzerinde 'aynı gün', olarak görünen şey, soyut, eşit parçalara bölünmüş olan iktisadi üretim zamanıdır. Birleşik geri dönüşsüz zaman, dünya pazarının ve bunun doğal sonucu olarak da dünya çapındaki gösterinin zamanıdır (Debord, 1996: 83).

Aslında tamamen değişebilir özellikte olan üretim zamanının meta-zaman olarak bu hakimiyetinde, insan hiçbir şey, zaman ise herşeydir. Debord'a göre bu örgütleme, gündelik yaşantıda, *sahte-döngüsel bir zaman* olarak geri dönen *tüketilebilir zamanın* görünümü haline gelmektedir (Debord, 1996: 85). Debord'un önemli vurgularından biri, temeli metaların üretimine dayanan zamanın kendisinin de bir tüketim metası olduğudur. Ancak Ortaçağ toplumlarının döngüsel zaman tüketiminden önemli bir farklılığı vardır. Ona göre, eski toplumların döngüsel zaman tüketimi, bu toplumların gerçek emeğiyle uyum içindeydi; gelişmiş ekonominin sahte döngüsel tüketimi, üretimin geri dönüşsüz soyut zamanı ile çelişkiye düşer: "Döngüsel zaman, gerçekten yaşanmış hareketsiz yanılsamanın zamanı olurken, gösteri zamanı ise yanılsamalı olarak yaşanmış, kendi kendine değişen gerçekliğin zamanıdır" (Debord, 1996: 87).

Debord'un, gelişmiş kapitalizmin kendi tikel çıkarıyla bağlantılı bir geri dönüşsüz zaman (doğrusal zaman) ve gösteri toplumunun (modern toplum) sahte-döngüsel zamanı arasındaki kurduğu ilişki, modernleşme yaklaşımının radikal bir eleştirisidir. Bu eleştirinin diğer konu başlıklarına aktarılacak ögelerinden de görüleceği gibi, zamanın günümüzde postmodern olarak adlandırılan kavranışındaki değişikliklerin ilk belirtilerini, daha 1970'lerin başında Debord, modernlik ile bağlantılı olarak ele almaktadır. Tıpkı Marshall Berman'ın da,

"katı olan her şeyin buharlaştığı" bir toplum tasarımını, Marx'a atıflarla, modernlikle ve kapitalizmle bağlantılandırarak açıklamaya çalıştığı gibi...

Denilebilir ki, bizzat kendisi artan bir akışkanlığa sahip olan sermayenin hareketliliği, zamanın toplumsal örgütlenmesinin ilerlemeci ve doğrusal olmasını gereksinmektedir. Öznel zaman deneyimi ve dünyanın bilişsel haritalandırılması ise, bu dinamiklerle bağlantısız değildir. Bu noktadan itibaren gündelik pratiklerde zamanın öznel deneyimlenmesinde gerçekleştiği iddia edilen farklılaşmaları ve bu iddiaların teorik çervesinin anahatlarını belirlemek, süreklilik ve kopuşların izlerinin sürülmesi açısından yararlı olacaktır.

III. Postmodernlik ve zamanı kavrayışının temel özellikleri

Kuramda zamanı nasıl gösterdiğimiz, gerek kendimizin gerekse başkalarının dünyayı yorumlayış ve harekete geçiş tarzlarını etkilediği için önemlidir (Harvey, 1997: 231). Postmodern kuramın epistemolojik ve ontolojik yönelimleri, yinelemekte yarar var ki, zamanı açıklamasında da farklılıklar yaratmaktadır. Bilginin özne-nesne ikiliğinde, özne tarafında belirlendiği ya da daha radikal bir görüşünde ise özne-nesne ikiliğinin geçersizleştiği bir epistemik yaklaşım, hakikatın mutlak oluşu yerine göreliliği hakkındaki ontolojik duruş ile birlikte, dünyanın nesneden anlaşılmasından öznede anlaşılmasına geçişe açılmıştır (Gellner, 1994: 45-47). Bu açılımın zamanın kavranışına getirdiği farklılıklardan biri, nesnel zaman yerine öznel zaman kavrayışı ve algılamasının anlamlı kılınması olmuştur. Kuşkusuz, bu kavrayışın felsefi dayanakları antik çağdan itibaren mevcuttu. Ancak yeni olan, öznel zamanın, binyılın sonu ve küresel kapitalizmle eklemlenmesi için geri çağrılmasıdır.

a. Zamanın bir şimdilik olarak algılanışının ve öznel (insani) kavranışının felsefi izleri

Felsefi anlamda zamanla ilgili düşünceler, özne ile dış dünyanın (nesnenin) ilişkisinden çıkarsanan bilgiyle gelişmiştir. Zaman, nesnel doğa zamanı ve öznel insani zaman olmak üzere iki temel bakışla değerlendiriliyordu. Parmenides'e göre, önemli olan öznel zaman deneyimi idi; ve yine ona göre sadece şimdi gerçektir, geçmiş ve gelecek gerçek değildir[5] (Corish, 1986: 76). Ölçmeye ve saymaya dayalı nesnel doğa zamanı ise, değişimin bir ölçütü olarak ele alınmaktadır. Bu, zamanın fiziksel anlamını vermektedir. Örneğin Aristoteles'e göre zaman "önce ile sonraya göre devinim sayısıdır" (Aristoteles, 1997: 191). Yani "devinimin[6] bir

5 Bu düşüncenin İngilizcesini almak yararlı olabilir: "Is is real, was and will be are not."

6 Aristoteles'te devinim, bir şeyin olanak halinden (*dynameia*) etkinlik haline (*energeia*) geçmesidir. Örneğin tohumun bitki olması devinimdir.

ölçüsüdür" (Aristoteles, 1997: 191). Zaman, bir tür sayıdır. Bir sayı olarak Zaman, An'lardan oluşmaktadır. Sayan olmadığında sayı (yani zaman) diye bir şey de yoktur: "Yer değiştiren nesne ile devinimdeki 'önce'yi ve 'sonra'yı anlıyoruz; 'önce' ile 'sonra' sayılabilir olduğundan da anın varlığını" (Aristoteles, 1997: 193). Nesne varolsa bile algılayan olmazsa, zaman yine yoktur. Bu zaman kavramı -algılayanla ilgili söylenenin dışında- günümüz fiziğinde aşina olunan zaman kavramına uymaktadır. Fizikte de zaman, devinimle birlikte anlamlıdır. Ve bu zaman ölçülebilen matematikle ifade edilebilen sayısal bir değerdir. Heidegger, fizikteki zamanı şöyle anlatır:

> Fizikçi zamanla nasıl karşılaşır? Onun zamanı kavrayışı ve belirleyişi, ölçme özelliğini taşır. Ölçme ne kadarı ve ne zamanı, ne zamandan ne zamana kadarı ifade eder. Zamanı, saat gösterir. Saat, içinde aynı zamansal ardışıklığın sürekli tekrarlandığı, dışarıdan gelen bir etkiyle değişmediği varsayılan fiziksel bir sistemdir. Bu tekrarlanma döngüseldir. Her döngünün süresi aynıdır. Saat, kendini sürekli tekrarlayan, bu tekrarlarda hep aynı kaldığına güvenilebilecek bir süre sağlar. Bu sürenin uzunluğu seçime bağlıdır. Saat, zamanı, bir olayın süresinin uzunluğunun saatteki değişmeyen ardışıklıkla karşılaştırılabilmesi ve dolayısıyla sayısal olarak saptanabilmesi sayesinde ölçer (Heidegger,1997: 29).

Nesnel doğa zamanının fizikteki anlamını görmek için Einstein'den de bir örnek verilebilir. Einstein, nesnel doğa zamanının mutlaklığına değil göreceliğine vurgu yapar. Bunu şöylece ifade eder: "Her referans cisminin (koordinat sisteminin) kendine özgü zamanı vardır. Zamanın ait olduğu referans cismi bize bildirilmediği takdirde, bir olayın zamanı ifadesinin hiçbir anlamı yoktur" (Einstein, tarihsiz: 31).

Öznel insani zaman ise en iyi ifadesini Heidegger'de bulur. O, insan varlığı anlamına gelen *Dasein*'ın zaman olduğunu söyler. Heidegger, Dasein'ın hem zaman olduğunu, zamanın da geçici olduğunu söyler. Dasein ve zaman arasındaki ilişkiyi şöyle anlatır: "Dasein, kendi geçmişidir. Bu geçmişe doğru ilerlemesi içindeki olanağıdır. Bu ilerleme içinde ben otantik zamanım, zamana sahibim. Zaman her durumda benim olduğuna göre, birçok zaman vardır. Zamanın kendisi anlamsızdır; zaman geçicidir" (Heidegger, 1997: 40).

Heidegger, yukarıdaki alıntıda verildiği gibi fizikçinin anladığı zamana karşıdır. Aslında bu karşı oluşu onun, zamanı Dasein'da yani öznel olarak görmesinden kaynaklanır. Fizikçinin anladığı saatle ölçülen zamana bir sayım gözüyle bakar ve bu onun terimiyle "kamu zamanıdır". Kamu zamanı da temelini, Dasein'ın ait olduğu zamandan alır (Heidegger'den aktaran Çüçen, 1997: 76). Yine Heidegger zamanın geçmiş, gelecek, şimdisinde şimdiye vurgu yapar. Bunu da şu şekilde ifade eder: "Daha önceki, o zamandır ve şu-ana ait değildir. Evvelki, olmuş bitmiştir. Sonraki, yani o zaman ve daha önceki, şimdi'ye referansla anlaşılabilir. Bu nedenle şimdi önemlidir. Çünkü Dasein kendini "şimdi"de ifade

eder veya açar. Şimdi, Dasein'ın geçiciliğinin temellendiği zamandır. Çünkü şimdi'de nesneler her zaman şu anda olarak kavranılır" (Heidegger'den aktaran Çüçen, 1997: 73-74).

Şimdi'ye benzer bir vurguyu Augustinus'ta henüz MS 400 civarında görmek mümkündür. Yalnız buradaki fark, Augustinus'un "şimdi"si insansal bir şimdi değil Tanrısal bir şimdi olması, yani Tanrı'nın geçmişi, geleceği, şimdiyi bütün zamanı kendi Şimdi'sinde bütün olarak önünde görmesindedir. *"Zaman ve sayının efendisi Tanrı idi"* (aktaran Borst, 1997: 27). Augustinus, zaman ve sayı arasında bağlantı kurulup somutlaştırılmasına karşı çıktı. Zamanın dilsel olarak bölünmesini de onaylamadı:

> Üç zaman vardır: Geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman ve gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman. Çünkü bu üç zaman zihinde vardır ve onları başka yerde görmem: Geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman anı, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman bir anlık görü, gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman da beklenti olarak vardır. Kastedilen bunlar ise, üç zaman görüyorum ve üç zaman olduğunu söyleyebilirim. Ama gene de varsın densin, geleneksel biçimde kullanıldığı gibi 'üç zaman vardır, geçmiş, şimdiki, gelecek zaman' densin; bu bence önemli değil; karşı çıkmıyorum, kınamıyorum; yeter ki denmek istenen şey, yani ne gelecekte olan şeyin ne de geçmişte olan şeyin varolmadığı anlaşılsın (Augustinus, 1996: 55).

Fiziksel zamanın (ya da kamu zamanının) düzenlenmesine karşılık, insani yani öznel zamanı vurgulayan yukarıdaki felsefi düşünceler, özne ve nesne ayrımıyla harekete geçiyordu. Öte yandan özne/nesne karşıtlığını ve ayrımını bozarak yani farklı bir epistemolojik anlayışla zamanı ele alan düşünürler de bulunmaktadır. Örneğin Bachelard, akis (*reverberation*) kavramıyla özne-nesne arasındaki farkı bozarak herhangi bir ontolojik verilmişlik kavramının tersine, özneyi işaret eder (Game, 1995:196). İmge (*image*), öznede akislerden kurulur. Bachelard, Game'e göre yalnız imgelerle, onun için bir gerçekliğe sahip olan imgelerle ilgilenir. Deneyim yaşanılan imgeleri içerir. Bilgiyi öncelleyen ve bilgide yansıtılan bir ontolojik varlık hakkındaki varsayımlar üzerine Bachelard'da çok az kanıt vardır. O'nun bilgi için metaforu, yansıtmadan (*reflection*) daha çok aksettirmedir (*reverberation*): Özne veya nesnenin her birinde kaynaksızdır (Game, 1995:196).

Zaman konusundaki en önemli filozofik adlardan biri olan Heidegger'in görüşleri, Bachelard'ınkilerle birlikte, zamanın kavranışında önemli dayanaklar sağlamaktadır. Heidegger'in felsefesi, Borst'un belirttiği gibi "geleceğe ve ölüme dair kaygılar taşıyan insan varoluşunun ilk zamansallığını açığa çıkarıyor ve aritmetik 'zaman tayinini' güya sonsuz bir şimdiki zamana açılan iç zamansal bir müdahale olarak dışlıyordu" (Borst, 1997: 127). Kaygı ve korkuyu yaygınlaştıran bir Nietzche'ciliğin de harekete geçmesiyle, Jameson'a göre bin yılın sonunda giderek "yalnızca şimdiki zamanın varolduğu ve şimdiki zamanın daima bizim olacağı inancının" başat hale gelmesi gözlenmektedir (Jameson, 1992: 367).

Zamanın bir şimdilik olarak algılanışının teknolojik gelişmeyle bağlantısı

Zamanın bir şimdilik olarak kavranışında, herşeyi bir anda işleme kapasitesine sahip bilgisayarlaştırılmış düzeneklerin payının da olduğu söylenmektedir (örneğin Borst, 1997). Zamanı dijital sinyallerle ifade eden bilgisayarlar, saatlerin mekanik akışından farklı bir zaman bilinci yaratabilme kapasitesiyle değerlendirilmektedir. Ancak bu değerlendirme, teknolojik belirlenimciliğin tek yönlü açıklayıcılığından da uzakta durmaktadır. Sanayileşme çağının ve mekanizasyonun, sonsuzca küçültülmüş zaman ve sonsuzca büyütülmüş sayıya duyduğu gereksinim sonucu bilgisayarın icat edildiğini belirten bu yaklaşım, sayısal bilgi işlemin, sanayileşme çağının ekonometrisi, sosyal matematiği, fiyat, ücret ve doğum eğrileri için vazgeçilmez olduğuna işaret etmektedir. Böylece dönemin üretim tarzının örgütlenmiş gereksinimlerine cevap verebilecek bir teknolojinin hayata geçirildiği vurgulanmaktadır.

Bilgisayar, dünyanın, insanın ve zamanın ölçüsü olamayacak kadar nicel ve anlık bir etkiye sahiptir. Dünyanın, bir bilgisayar imgesinde yeniden kurulmasının, tüm insanların kafasındaki dil, sembol, zaman ve sayı kavramlarını farkına varılmaksızın değiştirdiği öne sürülmektedir (Borst, 1997). Zamanın sayı olarak temsil edilmesinin, geçicilik deneyimini değişim olarak sunduğuna dikkat çekilmektedir (Fraser, Lawrence ve Haber, 1986: 30).

Binyıl biterken, tüm tarihsel değişmelerin insanın algılayabileceğinin çok ötesinde hızlanmış olması; bu değişmelerin kuşaklar ve bölgeler arasında adım adım değil, aksine birkaç yıl içerisinde dünyanın her tarafında meydana geliyor olması bu teknolojik gelişmeyle ilişkilidir. Virilio'nun belirttiği gibi, hız Batı'nın umududur.

b. Şimdiki zaman vurgusunun gelecek zaman kavrayışıyla ilişkisi

Postmodern zaman deneyiminde, dinamiklerinin bir kısmı yukarıda açıklanan şimdiki zaman vurgusu ya da mevcudiyetçilik (*presentism*), günümüzde "derinlik boyutunun" silinmesiyle bağlantılı görünmektedir. Best ve Kellner, bu durumu şöylece saptamaktadırlar:

> Derinliğin silinmesi, aynı zamanda tarihi ve tecrübeyi matlaştırır; çünkü bir postmodern şimdide kaybolmuş bulunan bir kimse, bilinci besleyen ve zengin, belirli bir bünyeye sahip, çok boyutlu bir şimdi sunan çökelmiş geleneklerden, sürekliliklerden ve tarihsel anılardan koparak uzak düşmüştür (Best ve Kellner, 1998: 328).

Bu alıntıda eleştirilen, post-endüstriyel toplum kuramlarıyla bağlantılı görülen tarihin sonu nosyonudur. Yazarlara göre, tarihin sonu, "geleceğin, yalnızca şimdinin daha kolay ve elverişli hale gelmiş bir değişkesi olarak görüneceği" bir zaman kavrayışına yol açmaktadır. Burada sorulabilecek önemli sorulardan bi-

risi şudur: Çizgisel ve evrimci bir kavrayışla genelleştirilerek ve evrenselleştirilerek "ilerletilen" tarih nosyonu ile, insanlığın (ideolojik) evriminin son noktası ve insanın yönetiminin son şekli olarak Batı liberal demokrasisinin yine genelleştirilmesi ve evrenselleştirilmesiyle "sona erdirilen" tarih nosyonu arasında ne fark vardır? Fark, ilkinin geleceğin (sosyalist ya da başka alternatifleriyle) mücadelelerle kurulabilir olduğunu imleyecek bir politik ufka elvermesine karşılık, ikincisinin, bizzat teorisyeninin dediği gibi "hakların tanınması için mücadele, insanın tamamen soyut bir hedef uğruna hayatını tehlikeye atma gönüllülüğü ve atılganlık, cesaret, hayal kurma ve idealizme yol açan dünya çapındaki ideolojik mücadelenin yerini ekonomik hesaplar, teknik sorunların bitmeyen çözümleri, çevre sorunları ve tüketici taleplerinin karşılanmasının alacağı" bir can sıkıntısını imlemesidir (Fukuyama, 1990: 177). Bu fark, geleceğin algılanmasında deyim yerindeyse hipermetroplaşma (yakını görüp, uzağı görememe) etkisi yaratabildiği kadar, geçmişin kavranışında da miyoplaştırma (uzağı görüp yakını görememe) etkisi yaratabilmektedir.

Bauman'ın aktardığı gibi modern insanın, bugünün adaletsizliklerinin gelecekte düzeltilebileceğine ilişkin güveni zayıflamaktadır (Finkielkraut'tan aktaran Bauman, 1998: 58). Geleceğin açıklığının, bir tür süreklilik ve dayanışmayı yaratabilme potansiyeli, postmodernizmi bir tarih söylemi olarak ele alan bazı kuramcılar tarafından kabul edilmektedir (örn, Morris, 1993: 40). Ütopyacı düşünüşün olanaklılığı zor, ancak gerekli olarak görülmektedir. Ütopya, sosyalizm ya da kendini belirleme tarafından temsil edilen ideallerden çok, alternatif bir yaşama biçimini olanaklı kılan farklı bir toplum türü ve daha iyi yaşama yönelik tutku olarak geniş anlamda kavranmaktadır (Levitas, 1993: 257). Değişimin faili, Levitas'a göre gelecekte yerleşmiş iyi bir toplum vizyonudur. Ve bu vizyonu ve ütopyacı tasarımları postmodernliğin tümüyle tükettiği de tartışmalıdır. Levitas, ütopyanın Marksizm'den özgürleştirilerek daha geniş kavranması gerektiğine inanmaktadır. Ütopya=Marksizm=Stalinizm=Sosyalizm eşitlemesinin, özgür piyasa kapitalizminin olmadığı görüşünü desteklemeye yol açtığını ve bunun da ütopyanın yazılamayışına neden olduğunu öne sürmektedir (Levitas, 1993: 258). Levitas, ilerleme fikrinin çağdaş düşünürler için geçersizleşmesinden dolayı, ütopyanın şimdiyi değiştirmeye yarayacak alternatif bir gelecek mekânını işgal etmesinin güç olduğunu belirtmektedir. İnsanların şimdiye ilişkin tasarımlarının, değişimin faillerini ve süreçlerini tanımlayamamasından dolayı, ütopyanın geleceğe yerleştirilmesinin güçlüğüne dikkat çekmektedir. Geleceğe yerleştirilmeyişi, ütopyanın öldüğü anlamına da gelmemektedir elbette. Önerilen ütopya, şimdiye vurguda bulunan parçalı, belirsiz bir ütopyadır.

Baudrillard ise, tarihsel zamanın yitirilmesiyle birlikte, birer inanç nesnesi olarak ütopyanın da yitirildiğini vurgulamaktadır (Baudrillard, 1998b: 6). "Yaşamın maksimumcu ütopyası, hayatta kalabilmenin minimumcu ütopyasına dönüşmüştür" (Baudrillard, 1998b: 2).

c. Tarihin postmodern kavranışı

Gelecek ufkunun daraltılmışlığı ve geçmişin nostalji olarak kavranışı, tarihin postmodern kavranışının tüm karakteristikleri değildir elbette. Çünkü tarih, geçmiş demek değildir. İkisi farklı şeylerdir. Tarihin, ne olduğuna ilişkin postmodern bir yaklaşıma en iyi örneklerden birini Keith Jenkins'in anlatımlarında bulmak olanaklıdır: "Tarih, dünya hakkında bir dizi söylemden biridir...Dünyanın, tarihin soruşturma nesnesini oluşturan bölümü, geçmiştir...Bildiğimiz geçmiş, her zaman olumsaldır; kendi görüşlerimize, 'şimdimiz'e bağlıdır. Tarih, asla kendisi için değil daima birileri içindir" (Jenkins, 1997: 1-30). Jenkins, tarih nedir sorusunun yerine "kim için tarih?" sorusunu geçirdiğinde, modern tarih kavrayışının nesnellik alanını yerinden etmektedir. Ona göre insanlar, bugünlerinin ve yarınlarının köklerini dünde bulmak ihtiyacındadırlar. Güncel varoluşlara ilişkin açıklamalar ve geleceğe ilişkin programlar, hep bu geçmişler içinden yapılmaktadır. Bu geçmişler ise, toplumsal oluşumda en fazla güce sahip olanlar tarafından kurulmakta ve meşrulaştırılmaktadır (Jenkins, 1997: 37). Tarihteki hakikat ve benzeri ifadeleri, yorumlar açmanın, düzenlemenin ve kapamanın araçları olarak gören Jenkins, bir yandan da geçmişsizlik görüngüsünü tekellerine alan ve yeniden betimleyerek kendilerine yarar sağlayan bir duruma getiren postmodernistleri eleştirmektedir (Jenkins, 1997: 78). Yaşanılan dünyayı anlamaya yardım edecek bir tarihten çok, bir dizi şimdiki zaman tarihi, Jenkins'in tarihi yeniden düşündüğünde ayırt ettiği özelliklerdir.

Tarihe daha radikal bir yaklaşım, yine Baudrillard'ın görüşlerinde belirmektedir: "Tarih, yitirmiş olduğumuz bir gönderenler sistemidir; yani tarih bize özgü bir mite dönüşmüştür" (Baudrillard, 1998a: 61).

"Tarihimizi kaybettik, bundan dolayı tarihin sonunu da kaybettik" (Baudrillard, 1998b: 5). Bu saptamasını, zamanın artık ileriye doğru sayılmadığını, bir kökenden başlamadığını ancak bir bitişten/sondan başladığını tespit ettiği 2000 yılı sendromu ile desteklemektedir. Dijital saatlerle bugünden 2000'e doğru geriye saymak, ilerlemeci dünya görüşünün çöküşünün açık göstergesidir. Bu geriye sayış, aynı zamanda dünyanın otomatik bir gözden kayboluşunun da şifresidir. "Ve tarih kendi sonuna ulaşmadığında konuşacak bir tarih de yoktur" (Baudrillard, 1998b: 4).

Guy Debord'un tarih eleştirisi ise, yine sınıflarla bağlantılıdır: "Egemen sınıf kaderini bu şeyleşmiş tarihin sürdürülmesine, tarih içindeki yeni bir devinimsizliğin sürekliliğine bağlamak zorundadır" (Debord, 1996: 82). Bu devinimsizlik gereksiniminin, geçmiş ve gelecekle bağlantısız bir şimdicilik ile karşılandığı, postmodern tarih kavrayışına ilişkin yaygın eleştirilerden biridir. Bu bağlantısızlık, geleceğin ütopyalarının yitimiyle ve geçmişin nostalji olarak yaşanması ve yaratılmasıyla kendini göstermektedir. Nostalji, varolandan ve şimdiden geçmişe yönelen ve geçmişi yaratan bir aşkınlığı öne sürer (Tester, 1993: 64). Dola-

yısıyla nostalji, şimdinin aynı zamanda bazı açılardan kusurlu olduğu bir kavrayışa gereksinir. Tester'e göre aşkın olan tarih ve zaman algılamları, şimdiye ve günümüze bir tür sığınmayı içerdiğinden postmodernlik tarihsiz bir ortam değildir. Bu aşkınlık durumu ile modernitenin şeyleştirici etkilerinin üstesinden gelmeye çalışılmaktadır (Tester, 1993: 78, 151).

Debord'a göre ise, tarih ve hafızanın felce uğramasının, tarihsel zaman temeli üzerinde kurulu olan tarihin terk edilmesinin mevcut toplumsal örgütlenmesi olarak gösteri, zamanın yanlış bilincidir. Yani bu tür aşkınlıklar bir anlamda yanlış bilinçtir (Debord, 1996: 88).

Tarihin metinsel biçim dışında bize açık olmadığı konusunda postmodern söylem kuramıyla paralellik gösteren Jameson ise, bu düşüncenin daha idealist çeşitlerine karşıt olarak, tarihin her şeye rağmen bir metin olmadığını "acı veren" olduğunu vurgulayarak onun somutluğunu vurgulamaktadır (aktaran Best ve Kellner, 1998: 225) Best ve Kellner, postmodern tarih anlayışının en belirgin özelliklerinden biri olarak derinlik boyutunu, temel bir gerçekliği ya da yapıyı ayırt etmenin olanaksızlığına dikkat çekmektedirler (Best ve Kellner, 1998: 328). Derinliğin silinmesinin tarihi ve deneyimi matlaştırdığını, bu durumun da postmodern bir şimdide kaybolan öznenin bilincinin sürekliliklerle ve tarihsel anılarla beslenmemesinin sonucu olduğunu öne sürmektedirler.[7]

Postmodern tarih, uzamsal bir boyuta dönüşen ve şimdiki zamanın kavranabildiği bir tarih anlayışına karşılık gelmesiyle değerlendirilmektedir. Tarih, tıpkı zaman ve mekân gibi, doğal olarak deneyimlenmesine karşın aslında kültürel bir yapıntıdır (*artefact*) Tarih, bu kuramda, amacı ve yönüyle birlikte bize verilmiş olan değil, bizim tarafımızdan yapılandır (King, 1995:117).

d. Postmodern Mekân Kavrayışı ve Deneyimi

Mekânın kuramlaştırılmasının felsefi dayanaklarına bakıldığında yine Heidegger ve Bachelard'ın önemli isimler olduğu görülmektedir. Heidegger uzam-zaman ilişkisini ele alırken ise, fizikteki gibi zamanı uzamla birleştirmemektedir.[8] Buna karşılık bizim, uzamı zamansallıkla birleştirdiğimizi söyler (Çüçen, 1997: 75). "Kamu zamanı olarak ölçülen süre uzamla ilişkili olmadığı halde biz onu uzamla ilişkilendiririz. Zamanı uzamsallaştırmak, önümüzde hazır olarak şimdilerin sayılmasıdır" (Heidegger'den aktaran Çüçen, 1997: 75).

Bachelard ise, kendi olgusallığı içindeki mekânda değil, imgelemin bütün tikelliği içinde yaşanılan mekân üzerine çalışır. İmgelemle yakalanan / kavranan

7 Örneğin dijital saat, sadece şimdiyi gösterenler olarak, tarihsel insan paradigmasından tarihsel olmayan insan paradigmasına yönelimin temsilcileri olarak ele alınabilmektedir (Fraser, 1986: 10).

8 Fizikte zaman, en basit anlamda "hız= yol/ zaman" formülüyle uzamla ilişki içerisindedir. Einstein'ın genel görecelik kuramında zaman, mekân gibi bir boyut, dördüncü boyuttur. Yani artık zaman mekânsallaşmıştır (Einstein, tarihsiz).

mekân, "gözlemcinin değerlendirmelerine (*estimates*) ve ölçüye bağlı olan farklı olmayan mekânı koruyamamaktadır" (Bachelard'dan aktaran Game, 1995: 200). Kısacası onun ilgisi, niteliksel mekân, yaşanılan ve imgelemle dönüştürülebilen mekânadır. Bachelard'a göre mekânsız yaşanılan zaman mümkün değildir, soyut kalır. Bergson'a karşıt olarak Bachelard'da hareket, hem mekânsaldır hem zamansaldır (Game, 1995: 206). Bachelard, su metaforuyla hareketi imgeler: Su hem akışkandır hem de bulanıktır (aktaran Game, 1995: 192). Bu akış ve likitlik metaforları, Game'e göre, içeri-dışarı diyalektiğini, özne-nesne ayrımını bozmasıyla post-yapısalcı değerlendirmelere yakınlaşır.

Zamanın hareketle ve değişmeyle kurulan ilişkisi, postmodern kuramda mekânın hareketle kurulan ilişkisi tarafından yerinden edilmiş görünmektedir. Postmodern görelilik kuramlarında zaman, mekân olarak kavrandığında veya mekân olarak sunulduğunda dinamik değil statik (değişmez) olarak kavranmakla eleştirilmektedir (Fraser, Lawrence ve Haber, 1986: 35). Özellikle keşifler çağında zamanın mekânsallaşması sürecinin, evrimci antropologların "vahşilerin" başka bir yerde değil de başka bir zamanda yaşadığına ilişkin algılamalarıyla iyice pekiştiği belirtilmektedir (Fabian, 1983: 27). Fabian'a göre zamansal mesafelendirme olarak zamanın mekânsallaşması ve doğallaşması, zaman ve mekânın toplumsal olarak inşa edilmiş yapıntılar olduğunu gizlemektedir. Böylece inşa edilen doğal zaman, ona sahip olanlara dünyanın geri kalanını tarih için kurtarma hakkı veren bir mekân işgal etme aygıtına da dönüşmüştür (Fabian, 1983: 146).

Bazı kuramcılara göre postmodernistler arasında uzamın öncelikle tercih edilişi, zamansallık retoriğine karşı beklenebilen kuşaksal bir tepki olarak ve bir "tersine dönüş" olarak görülebilir. Bu görüşte olan Jameson'a göre postmodernizm kuramı, diğer üretim tarzlarının da kesinlikle uzamsal olmasına karşın, kapitalist üretim tarzının bu son aşamasının benzersiz bir biçimde uzamsallaştırılmış olduğunu açıklamaktadır (Jameson, 1992: 460). Tarihin uzamsallaşması olarak adlandırdığı bu durum, tarihsel düşünüşü engelleyen ideolojik mekanizmaların da uzamsallaştırılmasına yol açmaktadır. Jameson için uzamsallaştırmanın bu boyutu, olguların "gerçekten" ayrılması için benimsenen yeni bir yöntem anlamına gelmektedir (Jameson, 1992: 471). Postmodernizmin uzamsal özgüllüğünü ise şöylece tespit etmektedir:

> ...bireysel özneler olarak bizleri, çerçeveleri burjuva özel yaşamının henüz varlığını sürdüren uzamlarından, global sermayenin düşlenemeyecek ölçüde merkezsizleşmesine kadar uzanan, radikal biçimde süreksiz birçok boyutlu bir dizi gerçekliklerin içine yerleştiren yeni ve tarihsel açıdan özgün bir ikilemin belirtileri ve ifadeleri olarak yorumluyorum (Jameson, 1992: 515).

Zamanın mekân üzerine üstünlüğünün modernleşme kuramlarının merkezî bir ögesi olduğu söylenebilir. Mekânın zamana ve coğrafyanın tarihe bu boyun

eğdirilmişliğini Batı Marksizmi içinde de teşhis eden Soja, mekânın Kartezyen özelliklerinin yani sabitlenmiş, ölü ve diyalektik olmayan her türlü algılanışının karşısında yer almaktadır. (Soja, 1989: 11-37). Yeni bir tarihsel-coğrafi materyalizmi, mekân, zaman ve toplumsal varoluşun üçlü diyalektiği içinde kurmaya çalışmaktadır. Mekân üzerine çalışmanın iktidar süreçlerini çalışmak olduğunu, Foucault'dan ve Lefebvre'den aldığı ve uyarladığı kavramlarla belirtmektedir. Mekân çalışmanın, basit bir anti-tarihselcilik olmadığının altını çizmektedir (Soja, 1989: 23). Lefebvre'nin, modernleşmiş kapitalizmi "kapitalist devlet tarafından sınırları çizilmiş denetlenen bir bürokratik tüketim toplumu" olarak tarif etmesini ve "toplumsal olarak mistifiye dilmiş, kuşatıcı ve artan şekilde araçsal mekânsallık yaratımının, eleştirel değerlendirmelerden gizlendiği" görüşünü mekânsallığın ontolojik araştırması için önemli bulmaktadır (Soja, 1989: 50). Toplumsal yaşamın yaratılmış mekânsallığının, tarihin hem çıktısı hem de aracısı şeklinde olumsal ve koşulsal olarak görülmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Soja, 1989: 58).

Öte yandan post-modern yaklaşımların öne çıkardığı mekân kavrayışı daha çok Bachelard'ın görüşleriyle uygunluk göstermektedir. Postmodern yaklaşımda mekânların biçim (bir kap) olarak görülmesine, biçimlerin de sürekli bir dinamik olduğu, bir süreç olduğuyla yanıt verilmektedir: Mekânlar da süreçtirler (Massey, 1993: 67). Mekânlara farklılıklarını ve benzersizliğini, toplumsal ilişkilerin eklemlenişi vermektedir. Bu ilişkilerin geniş bir düzlemde inşa edilmesinden dolayı, yerler de eklemlenmiş anlar olarak tasarlanabilmektedir (Massey, 1993: 66). Mekânların çelişkili kimliği, geçmişin ne olduğu, şimdi ne olması gerektiği ve gelecekte ne olabileceği üzerine yapılan çatışmalarla belirlenmektedir. Dolayısıyla küreselleşen eşitsiz toplumsal ilişkilerde bir mekânın karakteristiğini anlamak için, onun gelecekteki mekânlarla bağlantılandırılması gerekmektedir. İlerici bir mekân anlayışının mekân ve mekân arasındaki ilişkiler üzerinde durması gerektiği vurgulanmaktadır (Massey, 1993: 68).

Mekân, hareketin politik doğasının çıplak gözle görülebildiği bir alan olarak somutlaştırıldığında, politik anlamıyla mekân/yer (*place*) temelli hareketlerin, kendilerini gelecek düşüncesiyle kuramlaştıran hareketlerin elde edebileceklerinden daha fazla politik olacağı ve somut eklemlenme tarzları sağlayabileceğini iyimserce öngörenler de bulunmaktadır (örn. Morris, 1993: 44 ve Ghani, 1993: 57).

Mekân, iktidarın farklılaştırıcı uygulamalarının bir alanı olarak odak konusu yapılmaktadır ve tıpkı zaman gibi, toplumsal olarak inşa edilmiş süreçler olarak çözümlenmektedir. Mekân oluşturma çabalarının yoğunluğunun artmasının, ulus-devletin insanların kimlik ihtiyaçlarını karşılayamadığı bir güvensizlik nöbetinin sonuçları olduğunu belirten Bauman ise, mekânların kimlik oluşturma süreçleri olarak tikelliklerinin kendinde olumlu bir özellik olarak görülmemesi gerektiğini vurgulamaktadır: "Kimlikler, ancak güvenli bir toplumsal mekânın içinde güvenli ve sorunsuz olabilirler...Ama bugün baskı gören ve kritik meydan okumayla karşı karşıya kalan tam da birleşik, yönetilen ve kontrol edilen bir

mekâna ilişkin büyük modern projedir" (Bauman, 1998: 282). Günümüz durumunun modernlik olarak da etiketlenebileceğini ima edenler ise çağdaş küresel mekânın, modernitenin şimdisi olarak ele alınması gerektiğini belirtmektedirler (King, 1995: 119).

Bütün çeşitliliği içinde postmodern yaklaşımın mekâna verdiği önemin, kapitalizmin mekânsal engelleri kendisi için ortadan kaldırdığı bir döneme denk düşmesi, Harvey ve Jameson gibi kuramcılar kadar postmodern kavrayış içinde yer alan kimi düşünürlerin de dikkatini çekmektedir. Doreen Massey, Harvey'in mekânları kesen hareket ve iletişime gönderme yapan terimi olan zaman-mekân sıkışmasından hareketle bir iktidar geometrisi kavrayışı önermektedir (Massey, 1993). Bu görüşünde, farklı sosyal gruplardan olan insanların, mekânsal akış ve bağlantılara farklı tarzlarda yerleştirildiğine dikkat çekerek, sadece kimin hareket ettiği ve kimin etmediği üzerinde değil, bu akış ve hareketle ilişkili iktidar üzerinde durmayı da önermektedir (Massey, 1993: 61). Ona göre bazı grupların hareketliliği ve denetimi, diğerlerini etkin bir şekilde güçten düşürmektedir. Bazı grupların zaman-mekân sıkışması diğer grupların iktidarının altını oymaktadır: "Bu en iyi biçimde emek-sermaye arasındaki ilişkide kurulmuştur. Sermayenin dünyayı dolaşma yeteneği giderek, görece hareketsiz işçilerle ilişkisinde onu güçlendirmektedir" (Massey, 1993: 62).

Binyılın sonunda yaşanılan rastlantısallık, belirsizlik ve bulanıklık ve bunların kuramlarıyla birlikte ele alındığında, içinde bulunulan durumu "yeni Ortaçağ" olarak adlandıran Alain Minc, mekânsal düzenlemeler ile iktidar arasındaki ilişkiyi doğrudan pazarlar üzerinden kurmaktadır. Minc, ilk ortaçağ döneminde bulanıklık ile belirsizliğin iki boyutlu bir mekân ölçeğinde, yani toprakların ve kaba saba bir iktidarın elde edilmesi mücadeleleriyle hüküm sürdüğünü belirtirken, yeni Ortaçağ olarak adlandırdığı günümüz kapitalizminin mekânsal stratejisini ise şöyle belirtmektedir: "(belirsizlik ve bulanıklık) İkinci Ortaçağla birlikte, bu kez potansiyel, mitolojik, gerçek, sembolik gibi nitelikleri içeren sayısız boyutlu bir mekân içinde bütün güçleriyle geri geliyorlar" (Minc, 1995: 63). Anlatmak istediği, pazarların geçmişte birer mekân olarak denetlenmesiyle aşılan belirsizlik ve bulanıklığın, artık pazarların zaman olarak denetlenmesiyle, kâr maksimizasyonunun bir engeli olmaktan neredeyse çıkmıştır. Hareketin ve devinimin sayısı anlamındaki zaman ise, sermaye hareketlerinin nesnel sınırlarını yaratmaktadır. Zamanın, sermayeye tabi kılınmasının bu en köktenci/devrimci aşamasında, sermayenin sınır tanımaz akışkanlığında, insanları bulundukları mekânla geçici de olsa sabitleme kuramlarının ve uygulamalarının bir anlamı vardır: Sömürünün yönünü, hızını ve mekânını belirlemeye egemen olabilmenin dayanılmaz hafifliği tarafından ve akılcılık temelinde gerçekleştirilirken, zamanın ilerleme, geçmiş ve gelecek duygusu anlamındaki öznel deneyimlenmesini aşındıran burjuva ideolojisini de eleştirmektedir (Harvey, 1998: 265-269). Harvey, mekânın bütün "yeniden dirilişine" karşın, aslında başlangıç-

tan beri kapitalizmin dinamiğinin tam merkezinde varolmuş olan mekânın zaman aracılığıyla yok edilmesi sürecinin yeni bir evresinin yaşandığını teşhis etmektedir (Harvey, 1998: 327). Mekânın öneminin artışı ise, kapitalistlere mekânsal farklılıkları kendi çıkarlarına uygun biçimde sömürme gücünü kazandırmasıyla ilişkilendirilmektedir. Bütün bu ilişkilendirme ve teşhisleri, insanlara bir tutunma ve sabitlik duygusu verebilecek somut bir süreç anlamında mekânın, kapitalist dinamikler tarafından tıpkı zaman gibi aslında araçsal olarak örgütlendiğini düşündürten göstergeler olarak okumak mümkündür.

Sonuç

Zamanın modern ve postmodern kavrayışları arasında süreklilikler kadar belirli kırılmalar da sözkonusudur.

Bu kırılmalar, geçmişin nostalji duyulacak bir sabitlik noktası olarak alıkonulmasını, geleceğin silikleştirilmesini ve bunların karşısında şimdinin itibar kazanmasını, evrimci, çizgisel ve ilerlemeci tarih anlayışının yerinden edilmesini, zamanın fiziksel kavranışı yerine öznel deneyimlenmesinin anlamlı görünmesini, ütopyaların itibar kaybını, mekânın bir deneyim süreci olarak ve tikelliğin alanı olarak kavranmasını içermektedir. Bütün bu aşikâr hale gelen belirtiler, postmodernin epistemolojik ve ontolojik temellerinden güç almaktadır. Postmodern yaklaşımın, epistemolojik temeli, özne/nesne karşıtlığına dayalı bir bilgi oluşumunun reddini içerirken, ontolojik temelini hakikat iddialarının geçersizleşmesinden almaktadır. Dolayısıyla zamana ilişkin bilgi, öznel algı ve deneyimlerin başat dinamikleriyle ortaya çıkar hale gelmiştir. Bu öznel algı ve deneyimler, ne teknolojinin eriştiği sayısallaşma ve hızın olanaklarından, ne de öznenin bir sabitlik anı olarak mekânsal uygulamaların belirlemelerinden bağımsız olamamaktadır. Sayısallaşma ve hız ise, kapitalizmin bu en gelişkin aşamasında, parasal dolaşımın, mekânsal engellerin üstesinden gelebilmesi gereksinimine bir yanıttır. Bu yanıt, küreselleşme olarak da tarif edilebilmektedir. Dolayısıyla başlangıcından beri küresel olan ancak bunun niteliği derinleşen ve radikalleşen sermaye hareketleri için mekân, kâr maksimizasyonunun bir engeli olmaktan neredeyse çıkmıştır. Hareketin ve devinimin sayısı anlamındaki zaman ise, sermaye hareketlerinin nesnel sınırlarını yaratmaktadır. Zamanın, sermayeye tabi kılınmasının bu en köktenci/devrimci aşamasında, sermayenin sınır tanımaz akışkanlığında, insanları bulundukları mekânla geçici de olsa sabitleme kuramlarının ve uygulamalarının bir anlamı vardır: Sömürünün yönünü, hızını ve mekânını belirlemeye egemen olabilmenin dayanılmaz hafifiliğine karşılık, kimliğin giderek coğrafyayla, mekânla ilişkilendirilerek kurulur hale gelmesinin katlanılmaz ağırlığı...

Bu saptama modernliğin ve onun zamana ilişkin kavrayışının sorunlu olmadığı anlamına gelmez. Tersine, sorun, herşeyden önce burjuvazinin geri dönüş-

süz zamanı topluma dayatmış ancak toplumu, bu zamanın kullanımından mahrum bırakmış, onu mülk edinmiş olmasıyla açığa çıkar (Debord, 1996: 82). İlerlemeci tarih anlayışının bir sömürü dinamiğine dönüştürülmesi sayesinde, toplumlar arasındaki eşitsizliği sürdürmesiyle açığa çıkar. İlerlemeci, doğrusal ve sahte-döngüsel zaman algılamasını, kendi tikel çıkarının genelleştirilmesi için üretim tarzıyla eklemlemeye çalışması çabasında açığa çıkar. Bu çabaların, insanların alternatif bilişsel haritalar tasarlayabilmesinin önünü kesmesiyle açığa çıkar.

KAYNAKÇA

Anderson, Perry ve Wood, Ellen (tarihsiz) *Modernizm, Postmodernizm ya da Kapitalizm,* (çev.) Alev Türker, İstanbul, Bilim Yayınları.

Aristoteles (1996) "Fizik", *Zaman Kavramı* içinde, (çev.) S. Babür, İmge, Ankara.

Augustinus (1996) "İtiraflar", *Zaman Kavramı* içinde, (çev.) S. Babür, İmge, Ankara.

Baudrillard, Jean (1998a) *Simülakrlar ve Simülasyon,* (çev.) O. Adanır, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir.

Baudrillard, Jean (1998b) "The end of millenium or the countdown", *Theory, Culture and Society,* 15, 1, 1-9.

Bauman, Zygmunt (1998) *Postmodern Etik,* (çev.) Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Berman, Marshall (1994) *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor,* (çev.) Ü. Altuğ ve B. Peker, İletişim, İstanbul.

Best, Steven ve Kellner, Douglas (1998) *Postmodern Teori,* (çev.) M. Küçük. Ayrıntı, İstanbul.

Borst, Arno (1997) *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı,* (çev.) Zehra Aksu Yılmazer, Dost, Ankara.

Corish, Denis (1986) "The emergence of time: A study in the origins of Western thought", *Time, Science, Society in China and the West: The Study of Time* içinde, (der.) J. T. Fraser, N. Lawrence, F. C. Haber, University of Massachusetts Press, Amherst.

Çüçen, A.Kadir (1997) *Heidegger'de Varlık ve Zaman,* Asa, Bursa.

Debord, Guy (1996) *Gösteri Toplumu,* (çev.) A. Ekmekçi ve O.Taşkent, Ayrıntı, İstanbul.

Einstein, Albert (tarihsiz) *İzafiyet Teorisi.*

Fabian, Johannes (1983) *Time and the Other,* Columbia University Press, New York.

Featherstone, Mike (1993) "Global and local cultures", *Mapping The Futures: Local Cultures and Global Change* içinde, (der.) J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, G. Robertson, L. Ticker, Routledge, Londra, 169- 187.

Fraser, J.T. (1986) "The problems of exporting Faust", *Time, Science, Society in China and the West: The Study of Time* içinde, (der.) J. T. Fraser, N. Lawrence, F. C. Haber, University of Massachusetts Press, Amherst.

Fukuyama, Francis (1990) "Tarihin sonu mu?", *Dünya Solu* içinde, sayı 6, Dönem Yayıncılık, Ankara, 96-119.

Game, Ann (1995) "Time, space, memory, with reference to Bachelard", *Global Modernities* içinde, (der.) M. Featherstone, S. Lash ve R. Robertson, Sage, Londra, 192- 208.

Gellner, Ernest (1994) *Postmodernizm, İslam ve Us,* (çev.) Bülent Peker, Ümit, Ankara.

Ghani, Ashraf A. (1993) "Space as an arena of represented practices: An interlocutor's response to David Harvey's 'From space to place and back again'", *Mapping The Futures: Local Cultures and*

Global Change içinde, (der.) J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, G. Robertson, L. Ticker, Routledge, Londra, 47-58.

Giddens, Anthony (1994) *Modernliğin Sonuçları,* (çev.) E. Kuşdil, Ayrıntı, İstanbul.

Harvey, David (1997) *Postmodernliğin Durumu,* (çev.) Sungur Savran, Metis, İstanbul.

Heidegger, Martin (1996) "Zaman Kavramı", *Zaman Kavramı* içinde, (çev.) S. Babür, İmge, Ankara.

Heidegger, Martin (1997b) "Zaman Kavramı", (çev.) D. Şahiner, *Cogito: Zaman 12'ye 1 Var* içinde, sayı 11, YKY, İstanbul.

Jameson, Frederic (1992) *Postmodernizm: Ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı,* YKY, İstanbul.

Jenkins, Keith (1997) *Tarihi Yeniden Düşünmek,* (çev.) B. S. Şener, Dost, Ankara.

King, Anthony (1995) "The times and spaces of modernity (or who needs postmodernism)", *Global Modernities* içinde, (der.) M. Featherstone, S. Lash ve R. Robertson, Sage, Londra, 108- 123.

Köker, Levent ve Ağaoğulları, Mehmet Ali (19**97**) *Tanrı Devletinden Kral Devletine,* İmge, Ankara.

Lawrence, N. (1986) "The origins of time", *Time, Science, Society in China and the West: The Study of Time* içinde, (der.) J.T. Fraser, N. Lawrence, F. C. Haber, University of Massachusetts Press, Amherst.

Levitas, Ruth (1993) "The future of thinking about the future", *Mapping The Futures: Local Cultures and Global Change* içinde, (der.) J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, G. Robertson, L.Ticker, Routledge, Londra, 257- 266.

Massey, Doreen (1993) "Power- geometry and progressive sense of place", *Mapping The Futures: Local Cultures and Global Change* içinde, (der.) J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, G. Robertson, L. Ticker, Routledge, Londra, 59-69.

Minc, Alain (1995) *Yeni Ortaçağ,* (çev.) M. A. Ağaoğulları, İmge, Ankara.

Morris, Meaghan (1993) "Future fear", *Mapping The Futures: Local Cultures and Global Change* içinde, (der.) J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, G. Robertson, L. Ticker, Routledge, Londra, 30-46.

Soja, Edward (1989) *Postmodern Geographies*, Verso, Londra.

Tester, Keith (1993) *The Life and Times of Post-Modernity,* Routledge, Londra.

Therborn, Göran (1995) "Routes to/through modernity", *Global Modernities* içinde, (der.) M. Featherstone, S. Lash ve R. Robertson, Sage, Londra, 124- 139.

Virilio, Paul (1998) *Hız ve Politika,* (çev.) Meltem Cansever, Metis, İstanbul.

Time: Modern and postmodern

In this article, the issue of time is problematised at several levels. First of all, the social meaning of time and the ways in which this meaning has been organised historically are evaluated. Secondly, the relation between time and ways of production is considered in a modernist sense. Thirdly, the philosophers who consider the subjectivity of time are described.

Despite the fact that the philosophers who reflect on time are evaluated, this article does not focus on the nature of time per se. Therefore, the transformations in the perception of time are discussed at philosophical, social and political-economy levels. According to these levels, our arguments in this study are as follows: (1) There is a positive theoretical emphasis on "present time" nowadays; (2) The comprehension of subjective time came to dominate the comprehension of objective time; (3) Futurism seems to be getting weaker while utopianism is in decline; (4) The "past" is perceived not as absolute truths but as regulated narratives in postmodernism; (5) Time is dealt with spatiality; (6) The linear conception of time has been questioned and its connections with the project of modernism has been problematised. These arguments can enable one to construct a framework in which to think to about the continuities and discontinuities on modernist and postmodernist comprehensions of time.

"İttihad sembolü mü, ihtilaf kaynağı mı?"
*Öncesi ve sonrasıyla halifeliğin kaldırılması üzerine bir yeniden düşünme denemesi**

*Tayfun Atay***

Geçtiğimiz iki yıl, bu ülkenin tarihinde yer alan iki önemli olayın anlamlılık taşıdığı düşünülen yıldönümü kutlamalarına sahne oldu. 1998 yılı Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun 75. yılı, 1999 ise Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunun 700. yılı olarak anlamlandılar. Heyecanlı ve hararetli kutlamalara vesile olan bu iki yıldönümünün arasında bir üçüncüsü, neredeyse anımsanmadan geçti gitti. Bir kuruluşa, yani bir anlamda "varoluş"a değil de yıkılış ya da "yokoluş"a işaret eden bu tarihsel olayın, kuruluş yıldönümleri kutlanan "Osmanlı" ve "Cumhuriyet"in arakesitinde bulunduğu da söylenebilir. 700. kuruluş yıldönümünü kutladığımız Osmanlı'nın tarihsel serüvenine son noktayı koyan, 75. yılını kutladığımız Cumhuriyet'in henüz başladığı tarihsel serüveninin ise önünü açan bu olay, 3 Mart 1924'de gerçekleşen halifeliğin kaldırılmasıdır.

1999 yılı Osmanlı İmparatorluğu'nun 700. kuruluş yıldönümünün yanısıra Hilafet'in "İlga"sının da 75. yıldönümüne işaret etmekteydi. Ancak aradan üç çeyrek asır geçtikten sonra bu olayın tarihsel anlamı, alınan kararın yol açtığı kazanımlar ve kayıplar veya her iki yöndeki iddialar üzerine bir değerlendirme göze çarpmadı. Oysaki halifeliğin kaldırılmasının daha önceki bazı yıldönümleri, böylesi bir sessizlikle karşılanmamıştır. Örneğin bundan beş yıl önce "İlga"nın 70. yıldönümü münasebetiyle devletin resmî kurumlarınca "anma" ve "kutlama" şeklinde tanımlanan bir etkinlik gerçekleştirildiği, bunun yanısıra

(*) Konunun özellikle dinsel, hukuksal ve siyasal cepheleri bulunmasından kaynaklanan kapsam genişliği ve çok boyutluluğu dolayısıyla zaman zaman bende bir "mayın tarlası"na girdiğim kaygısı yaratan bu çalışmada, "mayınlara basmadan" yol alabilmem için yardımlarını esirgemeyen Gökhan Çetinsaya'ya teşekkür ederim. Ancak tabiî ki çalışmada hâlâ mevcut olabilecek eksiklerin, yanlışların ve kusurların sorumluluğu yalnızca bana aittir.

(**) Hacettepe Üniversitesi, Antropoloji Bölümü.

daha da eski bir dönemde, 50. yıldönümüne işaret eden 1974'te yazılı basına yansıyan çalışmalarla olayın kamuoyunun gündemine getirildiği tespit edilebilmektedir.[1] Öte yandan, cumhuriyetçi siyasal pratiğin "Hilafet" kurumuna ve temsilcilerine yönelik tasarrufları üzerine, zaten azımsanmayacak hacimdeki mevcut literatürü daha da genişleten değerlendirmeler 1990'larda da yapılmaya devam etmiştir (bkz. Mısıroğlu, 1993; Koloğlu, 1994; Ömeroğlu, 1996; Berber 1997; Şimşir, 1999). Bunlara kısmen Osmanlı hanedanının ("hilafetinin") son dönem temsilcilerinin ve onların sürgündeki ardıllarının üzerine kaleme alınmış ve halen "en çok satanlar" raflarında bulunabilen kitaplar da eklenebilir.[2] Hal böyleyken olayın 75. yıldönümünün ihmale uğraması düşündürücüdür. Belki Osmanlı'nın kuruluş yıldönümü etkinliklerinin havaya hakim olmasının buna neden olduğu ileri sürülebilir.

Bu boşluğu doldurma iddiasında değilse de arzusundaki bu yazı, üzerinden üç çeyrek asır geçmiş bu olayı, konuya ilişkin yıllar içerisinde giderek sayıları artan, ancak birbirlerine pek itibar etmeyen kaynakları bir parça etkileşime sokmak isteyen bir literatür çalışması ile bir kez daha tartışma gündemine getirmeyi hedeflemektedir. Bunun için mevcut malzeme içerisinde satır aralarında geçiştirilen bazı noktaların altını kalınca çizerek, bunları günümüzde sosyal bilimlerde revaçta olan bazı kavramlaştırmalar doğrultusunda ele alıp işlemek şeklinde bir yol izlenecektir.

Cumhuriyet reformları arasında, halifeliğin kaldırılmasının ayırt edici karakteristiği, bu tasarrufun yalnızca ülke sınırları içinde değil yurtdışında da, özellikle de tüm İslâm dünyasında etki, yankı ve izlere yol açmış olmasıdır. Türkiye'nin bu yüzyılın başında yaptığı "medeniyet" tercihiyle, bir parçası olduğu İslâm geleneğini reddettiğini, hatta bu geleneğe büyük zarar verdiğini ileri sürenler tarafından yapılan değerlendirme, 3 Mart 1924'te Türkiye'de alınan kararın, İslâmiyet'in en gözde ve merkezî kurumunu yok ederek, dünya üzerindeki Müslüman halkların birliği yolundaki ümitleri kesin biçimde söndürdüğü şeklindedir. Üstelik bu girişim, Batı'nın teknolojik, askerî ve siyasal üstünlüğü karşısında İslâm dünyasının gerilemesinin ve tâbiyetinin en aşikar olduğu günlerde, yani "İttihad-ı İslâm"ın en elzem kabul edildiği bir dönemde söz konusu olmuştur.[3]

Bu iddianın karşısında konumlananlar ise, söz konusu kurumun özellikle

---

1 Bkz. Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi'nin Başkan Azmi Süslü tarafından "Halifeliğin Kaldırılmasının 70. yıldönümü münasebetiyle düzenlendiği"ni ifade ettiği *Türkiye Cumhuriyeti'nin Lâikleşmesinde 3 Mart 1924 Tarihli Kanunların Önemi* (1995: 5) başlıklı panel kitabı ve Bilal Şimşir'in Halifeliğin Kaldırılmasının 50. yıldönümü dolayısıyla hazırlayıp *Cumhuriyet* Gazetesi'nde 18-Mart-4 Nisan 1974 tarihleri arasında yayımladığı yazı dizisi metni (Şimşir, 1999: 107-194).

2 Bunlar arasında ilk akla gelen örnekler olarak bkz. Çetiner, 1993; Özakman, 1997; Bardakçı, 1998.

3 Bu çerçeveye giren, fakat ölçülü bir dille yapılmış değerlendirme örneği olarak bkz. Bulaç, 1995: 199-200. Aynı yönde seyreden ancak daha keskin bir dilin kullanıldığı değerlendirme örnekleri Mısıroğlu'nun çalışmalarında bulunabilir (bkz. Mısıroğlu, 1990; 1993).

son dönem Osmanlı siyasal gelişmeleri dikkate alındığında Müslümanlar açısından bağlayıcılığının hiç de sanıldığı ağırlıkta olmadığını, aksine çağın gidişine ayak uydurma yolunda bir engel durumundaki hilafeti "tarihe gömerek", Türkiye'nin tüm Müslüman halklar ve ülkeler için yeni ve "hayırlı" bir sayfanın açılmasını sağladığını ileri sürmektedirler.[4]

Konuyu kavramaya temel teşkil eden zihniyet yapılanmaları açısından böylesi bir kutuplaşmaya bağlı olarak, bu tarihsel olaya ilişkin yazılanların önemli bir kısmına analiz çabasından çok karşı yorum ve savları çürütmeye yönelik bir "reddiye" üretme kaygısının hakim olduğu hissedilir. Örneğin resmî idolojinin konuya ilişkin sunduğu "hegemonik" bilginin karşısında, antisemitizmle de beslenen Osmanlıcı bir perspektiften tam bir karşı-hegemonya üretme hedefiyle kaleme alındığı söylenebilecek bir kitapta, resmî tarihin halifeliğin kaldırılmasını meşrulaştırıcı hukuksal, tarihsel ve teolojik temeldeki argümanlarını bir bir ele alıp geçersiz kılma uğraşı bariz biçimde hissedilir (Mısıroğlu, 1993). Bu strateji en uç noktasına, gerçek halifeliğin şartları arasında "Kureyş'ten olma"yı da sayarak Osmanlı halifeliğinin zaten başından geçersiz olduğunu "İlga" kararını destekleyici mahiyette öne sürenlere karşı, Osmanlı soyu için bir Kureyş bağlantısının ortaya atılmasıyla erişir (*age.*: 138). Mısıroğlu ve onunla aynı doğrultuda konuya yaklaşan diğerlerinin çıkışları "karşı" çevreler için öylesine rahatsız edicidir ki çok geçmeden onların savlarının geçersizliğini kanıtlama hedefinde olan çalışmalar belirir (bkz. Özakman, 1997, özellikle ss. 565-617; Berber, 1997).

Bunun yanısıra olayların izlediği seyir konusunda da farklı, hatta ihtilaflı değerlendirmeler söz konusudur. Bu bakımdan en çarpıcı örnek, ileriki sayfalarda da değinilecek olan, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde Hilafet kurumu odaklı siyasal gelişmelerde bir dış etken olarak İngilizlerin etkin rolü ve "dahli" konusunda ortaya çıkar. Bir grup Hilafet'in kaldırılmasını İngilizler'in arzusu hilafına gerçekleşen ve onları rahatsız etmiş veya ciddi sıkıntıya sokmuş bir karar olarak değerlendirirken (Akgün, tarihsiz: 244; Koloğlu, 1994: 339) diğerleri bunun doğrudan doğruya İngilizler'in siyasal ve jeostratejik çıkarları gereğince onlar tarafından tezgahlanmış veya en azından "koşullanmış" bir olay olduğunu ileri sürerler (Mısıroğlu, 1993; Şimşir, 1999: 130-131). Her iki gruptan araştırıcılar da savlarını tarihsel bilgi ve belgelerle destekleyerek ortaya çıkmaktadırlar. Öte yandan böylesi karşıt "okumaları" yönlendiren bir itkinin de ideolojik, kültürel hatta "psiko-kültürel" biçimlenmeler olduğu söylenebilir.[5] Bu ise söz

---

4 Bu yaklaşımın en çarpıcı örnekleri ise Akgün, *tarihsiz* ve Şimşir, 1999: 107-194'te bulunabilir.

5 Bu yönde düşünmeyi, bazı yazarların soğukkanlılıktan uzak şu tür ifadeleri teşvik etmektedir: Hilafetin kaldırılmasının gerçekleştiği TBMM oturumunda İlga'yı meşrulaştıran bir konuşma yapan Adalet Bakanı Seyit Bey'in, sözlerini tamamlarken yabancı memleketlerin medeni kanunlarını almanın yanlış olacağına, Türkiye'ye özgü bir medeni kanun yapılması gerektiğine dikkat çekmesini Mısıroğlu (1993: 345) şu şekilde "yorumlamaktadır": "Zavallı Seyyid Bey, ne bilsin ki

konusu tarihsel olayın değerlendirilmesinde "bugün"e ait duruş ya da konumlanışların belirleyici önemine işaret etmektedir.

Bununla birlikte sürdürülen tartışmaların aydınlatıcı olmaktan çok bir çıkmaza gitmesinin, esas olarak, tarihe bakıldığında halifeliğin Müslümanlar açısından bağlayıcılığına ilişkin muğlaklıktan kaynaklandığı söylenebilir. Halifeliğin kaldırılmasının sonuçları üzerine bir kez daha ve özellikle de günümüzün kavramsal kategorileri üzerinden düşünmeye çağrı niteliğindeki bu çalışmada, Hilafet kurumunu "İslâmi iklimde iktidar sorunu" bağlamında ele alarak bu muğlaklığın giderilmesi yolunda katkı sağlayabileceğimizi düşünüyoruz. Bu yolda karşımıza çıkan ve hâlâ tatminkâr yanıtlar bekleyen geçerli sorular şunlardır: Halifelik İslâm ümmeti açısından dünyevi-siyasal süreçler ve etkinliklerde mi bağlayıcıdır yoksa sınırları yalnızca dinsel-manevi alanı mı çevrelemektedir? Ya da hem dünyevi hem de dinsel olanı kapsayıcı bir kurumsal mahiyeti olduğu ileri sürülebilir ve bu sav tarihsel/hukuksal olarak temellendirilebilir mi? Bu soruları bir çırpıda yanıtlamak mümkün görünmemektedir. Güçlük, İslâm tarihi boyunca "Hilafet" adı altında ortaya konulan kurumsal pratikte gözlemlenen farklılıklardan kaynaklanmaktadır.

Özet tarihçe: Hilafet ya da İslâm'ın "iktidar"la tanışması

> Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin ederim ki, ya bana biat edersiniz, ya da sizleri ateşte yakarım.[6]

İslâmiyette halifelik kurumunun doğuş ve gelişme sürecinin son derece sancılı olduğu tespit edilmektedir. İslâm tarihsel anlamda kabileden devlete geçişin imkanlarını sağlarken bu sosyopolitik yapı dönüşümü ile uyarlı biçimde "kültürel" düzlemde, yani insanların zihniyet ve duygu dünyalarında değişimin hemen sağlanabilmesi mümkün olmamıştır. İdeal olarak Allah'a kullukta eşitliği vazeden "yeni" dine inananların önderinin kim olacağı gibi zor bir soru(n) ile karşı karşıya kalan Müslümanlar, çözüm arayışlarını eski yerleşik alışkanlıklarından hareketle bulmaya çalıştılar. Bu durum, "Arabistan gibi parçalı toplumların niteliksel özelliği olan klan çatışmaları[nın] doğal olarak yeni gelen din tarafından yok edilemedi"ğini göstermekteydi (Arkoun, 1999: 88; ayrıca bkz. Ayu-

uşaklığını yaptığı adamlar iki yıl sonra (1926'da) İsviçre Kanun-i Medenisini cumburlop tercüme edip alacaklar!.." Akgün (*tarihsiz*: 84) ise Sultan Vahdettin'in İstanbul'dan ayrılışına değinirken Vahdettin'i kastederek "Bu kaçışını bile en alçak şekilde planladı" şeklinde bir ifade kullanıyor.

6 Abdullah İbn Zübeyr'in Mekke'de zemzem odasına hapsederek halifeliğini kabul etmeye zorladığı "Ehl-i Beyt"ten yirmi dört kişiye sarf ettiği tehditkar sözler (akt. Sırma, 1995: 62). Abdullah İbn Zübeyr Emevilerin halifeliğinin pek itibar görmediği Mekke'de, ikinci Emevi halifesi Yezid'in ölümü üzerine ortaya çıkan boşlukta halifeliğini ilan etmiş ve 10 yıllık bir ara dönemde biri Mekke'de diğeri Şam'da olmak üzere iki halife mevcut olmuş, daha sonra duruma hakim olan Emeviler Zübeyr'i öldürerek İslâm toprakları üzerinde yeniden tek Hilafet'i temsil eder konumuna gelmişlerdir.

bi, 1993: 19). Dolayısıyla soy, sop, kabile, yöre gibi, İslâm-öncesi bilincin etnik aidiyet kategorilerine gönderme yapılmaya başlandı. Halife "Ensar"dan mı (Medineliler) olmalıydı, yoksa "Muhacirun" (Mekkeliler) arasından mı? Peygamberin kabilesi "Kureyş"in ileri gelen saygın bir üyesi mi olmalıydı, yoksa onun bizzat akraba çevresinden, örneğin Kureyş'in "Haşimoğulları" soyundan ya da, daha da iç bir aidiyet çemberi olması itibarıyla, "Ehl-i Beyt"ten mi?...[7] Bu ve benzeri soruların işaret ettiği gerçek, halifelik konusunun gündeme gelmesiyle birlikte Müslümanlar arasındaki ilk ihtilafların da, İslâmî kimliği etnik temelde kesen alt-kimlikler üzerinden belirmiş olmasıdır. Bu ihtilaflar sonraki dönemlerde acı ve kanlı olaylara kapı aralayarak, Hilafet tarihinin başlangıçtan itibaren kıran kırana iktidar mücadeleleriyle biçimlenmesine neden olacaktır. Süreç, ana hatlarıyla şu şekilde özetlenebilir.[8]

Halifelik, başlangıcını aldığı "Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi"nde (Türkçe yaygın kullanımıyla "Dört Halife Dönemi") İslâm'ın hayatiyetini sürdürmesi kaygısı ve bunun en geçerli yolunun da yeni topraklara yayılmak olduğu prensibiyle esasen bir dünyevi-siyasal liderlik olarak yapılandı (Sourdel, 1978: 937). Ancak ilk halife Ebu Bekir'den başlayarak halife seçiminde yaşanan sıkıntı ve sürtüşmeler[9] onu izleyenlerin belirlenmesi sürecinde de kendisini göstermiş ve "Hulefâ-yi Râşidîn"in sonuncusu Ali'nin makama gelmesi daha da ciddi ihtilaflar yaratarak İslâmiyet bünyesinde ilk hizipleşmenin kristalleşmesine yol açmıştır.

Ali'nin halife seçilmesini kabul etmeyen Şam valisi Muaviye ile yapılan Sıffin Savaşı (658) sonucunda Muaviye'nin, Şiî-Alevî literatürün iddialarına kulak verilecek olursa, "hile" ile kendisini halife seçtirmesinden sonra halifelik Emevi soyuna geçti. Bu gelişme bir bakıma "Dört Halife"nin üçüncüsü ve kendi soylarından olan Osman'ın öldürülmesiyle "iktidar"ı kaybeden Kureyş kabilesinin en büyük ve güçlü kolu Ümeyyeoğulları'nın, Kureyş'in diğer boyu ve hem Peygam-

---

7 Halifenin Kureyş'ten olması, kurumlaşmanın başladığı erken zamanlardan itibaren İslâm tarihinin hemen her devresinde ortaya atılmış, hatta daha ileride de değinileceği üzere gerek Sultan II. Abdülhamit'in panislâmist politikası karşısında İngilizler tarafından, gerekse Cumhuriyet döneminde saltanatın kaldırılmasını müteakiben kurumun pozisyonuna ilişkin belirsizlik döneminde bir formül olarak gündeme getirilmiştir.

8 İslâm tarihi içerisinde hilafet kurumunun yeri ve geçirdiği evrim, gerek klasik gerekse modern dönem İslâm tarihçileri ve âlimlerince ele alınmış ve meselenin siyasî, hukukî ve mezhebî (özellikle Sünni ve Şiî İslâm açısından) yönleri üzerine tartışmalar oldukça kapsamlı bir literatürün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Konuya ilişkin yaptığımız okumalar doğrultusunda tezimizi ortaya atarken genelde literatürde bir mutabakatın bulunduğu noktaları vurgulayarak, ihtilaflı noktaları anafikrimizi destekler yönde de olsalar kullanmamaya özen gösterdik. Bu açıdan ortalama okur ilgisine yönelik olmakla birlikte mevcut tartışmaların elden geldiğince titiz bir değerlendirme süzgecinden geçirilerek kaleme alındığı açık olan TDV *İslâm Ansiklopedisi*'nin "Hilafet" maddesine bir tür "mihenk taşı" olarak itibar ettiğimizi belirtmek isteriz (bkz. Avcı, 1998: 539-546; Özcan, 1998b: 546-553).

9 Ebubekir'in halife seçilme sürecinde yaşanan ihtilafların farklı perspektiflerden değerlendirmeleri üzerine bkz. Ahmed Hilmi, 1979: 273-282; Gölpınarlı, 1979: 56-64; Mısıroğlu, 1993: 65-75.

ber hem de dördüncü halife Ali'nin üyesi olduğu Haşimoğulları'ndan "rövanş"ı olarak da değerlendirilebilir.[10]

Emevilerle birlikte halife daha önce olduğu gibi ümmetin seçimiyle belirlenmekten çıkarak "kalıtsal" bir mahiyet kazandı ve Emevi hanedanı bünyesinde babadan oğula geçer hale geldi. Bununla bağlantılı olduğu düşünülebilecek bir başka gelişme de Emeviler'in yalnızca bir "saltanat" (hanedan) halifeliği kurumlaştırmakla kalmayıp, daha da ileri giderek kendilerini Allah tarafından "atanmış" saymaları ve *Halifetullah* sıfatını kendilerine yakıştırmalarıdır (Sourdel, 1978: 938; Avcı, 1998: 541).[11] Oysa ki ilk halife Ebu Bekir, kendisi için "Halifetullah" sıfatını kullananlar olunca bunu yasaklamış ve kendisinin "Halife-yi Resûlüllah" olduğunu söylemiş, ikinci halife Ömer ise bu sıfatı da kullanım dışı bırakmayı tercih ederek "Emir ül-Müminin" lâkabını kullanmıştı. Hâl böyleyken "Halifetullah" sıfatının dolaşıma sokulması, çok önemli bir dönüm noktası olarak kaydedilebilir. Çünkü böylece Peygamberin "siyasal" liderliğine halef olmak üzere şekillendirilen dünyevî halifelik makamı, "Allah'ın halifeliği" vasfı ile kutsî-ilahî bir mahiyet kazanmış oluyordu.

Emevilerin kurumsallaştırdığı hanedan halifeliğini daha da geliştiren Abbasilerle birlikte İslâm dünyasında liderlik bir kez daha soy temelinde el değiştirmiştir. Bu kez Haşimoğulları, Ümeyyeoğulları'ndan "rövanş"ı almaktaydı! Tek farkla ki Peygamber'in kuzeni ve damadı olan dördüncü halife Ali'nin soyundan gelen Alioğulları değil, peygamberin amcası Abbas'ın soyundan gelen bir diğer Haşimi kolu Abbasoğulları eliyle bu iktidar değişimi gerçekleşmiştir. Emevi halifeliği tarihe karışırken, Abbasiler'in hilafet dönemlerine soy itibariyle "kuzenleri" olan Alioğulları'nın ciddi muhalefetinin yarattığı sorunlar damgasını vurmuştur.[12] Böylece İslâm peygamberinin ölümünden sonra ortaya çıkan hilafet kurumunun birbirini izleyen Dört Halife, Emevi ve Abbasi dönemlerine, özde, Kureyş kabilesinin tarihsel rekabet içindeki boyları ile bunların alt-kolları arasında iktidarın sürekli el değiştirdiği bir çatışma dinamiğinin damgasını vurduğu tespit edilmektedir.

Abbasi döneminde birbirini izleyen iki gelişme, halifelik kurumunun pozisyonunda bir başka önemli dönüşüme yol açmıştır. 9. yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkan fıkhî mezhepler, halifenin özellikle hukuksal konular üzerindeki etki gücünü, tamamen ortadan kaldırmasalar da, sınırlamaya başladılar. İkinci ola-

---

10 Kureyş'in bu iki kabilesi arasındaki düşmanlık ve çekişmenin İslâm-öncesi "Cahiliye" dönemine kadar uzandığı kaynaklarda kaydedilmektedir (akt. Yücel, 1999: 47, dn).

11 Muaviye'ye isnat edilen şu sözler, halifelik anlam ve algısının kazandığı bu yeni boyutu çarpıcı biçimde örneklemektedir: "Yer Allah'ındır; ben de Allah'ın halifesiyim. Dolayısıyla ben Allah'ın malından ne alırsam, artık o mal benimdir. O maldan ne terkedersem o da bana caizdir (Mes'udi'nin *Murucu'z Zeheb*'inden akt. Sırma, 1995: 34-35).

12 Haşimiler'in iki alt-kolu olan Ali ve Abbasoğulları arasındaki iktidar mücadelesinin özellikle Abbasi halifeliği dönemindeki dışavurumlarının bir değerlendirmesi olarak bkz. Büyükkara, 1999.

rak Abbasilerin giderek daha geniş bir coğrafyaya yayılmaları sonucunda halifenin merkeze çok uzak ücra toprakları denetleme güçlüğü ortaya çıktı. Bu uzak bölgeleri halifeyi temsilen yönetmek üzere görevlendirilen emirler, giderek kendi iktidarlarının temellerini attılar ve halifenin dünyevi otoritesini tanımamaya başladılar (Gibb ve Bowen, 1957:31; Sourdel, 1978: 941). Böylece Abbasi hanedanına bağlı olan halifelik kurumu etkin siyasal işlevlerini tamamen yitirerek zaman içerisinde yalnızca emirlerin ve daha sonra da sultanların bağlılıklarını ifade ederek iktidarlarına meşruiyet kazandırdıkları bir dinsel sembole dönüştü. Bu arada İslâm dünyasının "batı yakası"nda, özellikle Şiî-İsmailî bir "çeşni" ile Mısır ve Suriye'yi etkisi altına alan Fatımî halifeliği (909-1171) ve buna bir tepki olarak daha da batıda Sünniliğin temsilciliğine soyunan Endülüs Emevi halifeliği (928-1031) gibi alternatifler, etki itibarıyla giderek hiçleşen Abbasi halifeliği karşısında sökün ettiler. Bunlar bir bakıma Bağdat'ta merkezileşmiş dinsel meşruiyet kaynağına çok uzak diyarlara hükmedenlerin kendi meşruiyet dayanaklarını yaratma girişimleri olarak da düşünülebilecek gelişmelerdir.

Böylece bir "çevrim"in yaşandığı söylenebilir. En başta yalnızca siyasal erki temsil eden halifelik, zaman içinde "Halifetullah" nitelemesi eşliğinde siyasal olmanın yanısıra kutsi bir hüviyet de kazanmış, en sonunda da İslâm coğrafyasında giderek değişen sosyopolitik dinamikler sonucunda başlangıçtaki siyasal iktidar vasfını yitirerek, yalnızca dinsel bir temsiliyet durumuna indirgenmiştir. Moğollar 1258'de Bağdat'ta Abbasi Devleti'ne son verdiklerinde ortada halifelik adına dünyevi iktidar sahiplerine meşruiyet sağlama işlevinden başka özelliği olmayan böyle bir kurum vardı. Abbasi hanedanının bir üyesini, "halife" sıfatıyla, Kahire'ye götüren Memlûklerin kafasında da iktidarlarına böylesi bir meşruiyet kaynağı arayışı olduğu söylenebilir (Sourdel, 1978: 944).[13]

Yavuz Sultan Selim Mısır'ı fethedip Memlûk hakimiyetine son verdiğinde, 250 yıl önce Memlûklerin halifeyi Bağdat'dan beraberlerinde Kahire'ye getirdikleri gibi, Mısır'daki son Abbasi halifesi sayılan El-Mütevekkil'i, halifeliğin bugün "Mukaddes Emanetler" olarak Topkapı müzesinde saklanan sembolleri ile birlikte İstanbul'a getirdi. Bilindiği gibi bu olay Halifeliğin Osmanlı'ya "transferi" olarak kabul edilmektedir. Ancak halifeliğin Osmanlı'ya resmî olarak geçtiğini gösteren belge ya da kanıt olmayıp, bu görüş muhtelif rivayetler doğrultusunda ileri sürülmektedir (Özcan, 1998b: 546). Ayrıca Osmanlı sultanının İslâm'ın evrensel halifesi olduğu görüşünü dönemin söz sahibi hiçbir İslâm fıkıh aliminin ciddiye aldığı söylenemez (Gibb ve Bowen, 1957: 34; Arnold, 1965: 143). Aslına bakılırsa 13-14. yüzyıllardan itibaren geçerlik kazanmış olan düşünce, İslâm'a hakkıyla hizmet eden her Müslüman hükümdarın kendi toprakları içerisinde

13 Halifenin, kendisini Mısır'a getiren Sultan Baybars'a, onun Mısır, Suriye, Diyarbekir, Hicaz, Yemen ve Fırat Nehri boyunca hükümranlık haklarını tanıdığını bildiren bir "şehadetname" vermiş olması bu görüşü desteklemektedir (Kazıcı, 1991: 53).

halife sıfatını hak edebileceği şeklindeydi. Öyle ki Yavuz Sultan Selim'den önceki Osmanlı padişahları da 14. yüzyıldan itibaren bu sıfatı kullanmışlardır (Eraslan, 1995: 193). Dolayısıyla tek/evrensel halife döneminden "çoğul halifelikler" dönemine geçilmiş olduğu söylenebilecek bir dönemde, halife ünvanının yalnızca Osmanlı sultanlarına atfedilerek onlara münhasır kullanıldığını ileri sürmek mümkün değildir.[14]

Öte yandan halifelik ünvanının İmparatorluğun görkemli dönemlerinde pek önemsenmediği şeklinde yaygın bir görüş mevcutsa da tarihsel görüntüye titiz ve dikkatli eğilen incelemeler bunun böyle olmadığına işaret etmektedir. Yavuz'dan başlayarak Kanuni dahil III. Ahmed'e gelene değin Osmanlı sultanlarının halife ünvanını kullandıkları ve kendileri için kullanılmasını istedikleri mektup ya da resmî belgeler bulunmakta olup, Osmanlı sultanları için halife sıfatını kullanan, onlara "halife" diye hitap eden İslâm dünyasının muhtelif kesimlerinde hüküm süren yöneticilerin varlığı da tespit edilmektedir (Özcan, 1997: 8-41). Hatta ünvanın "halifetullah" biçiminde kullanımının dahi söz konusu olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır (Akgündüz ve Öztürk, 1999: 143). Ayrıca Kanuni döneminde denizaşırı siyasal nüfuz arayışında halifeliğin ciddi biçimde önem kazandığını da göz ardı etmemek gerekir (bkz. Eraslan, 1995: 194-195).

Buna karşılık halife ünvanının Osmanlılar tarafından özellikle 19. yüzyılda etkin biçimde işlerliğe sokulmasının, İmparatorluğun çöküşünü önlemek ve sürekliliğini sağlamak gibi esas itibarıyla siyasal nedenlerden kaynaklandığı, kabul edilebilir bir ifadedir (bkz. Türköne, 1994: 174). 1774'te Rusya ile Osmanlı İmparatorluğu arasında Küçük Kaynarca antlaşmasının imzalanması sırasında kendisini Osmanlı topraklarındaki Ortodoksların "hâmisi" olarak tanıtan Rus Çariçesi karşısında Osmanlı sultanının da kendisini Müslümanların halifesi olarak takdim ederek uzun süre sonra ilk kez halifelik ünvanını etkin biçimde işlerliğe soktuğu kaynaklarda belirtilmektedir. Bu yeni-başlangıçtan sonra 19. yüzyıl boyunca Avrupa devletleriyle karşı karşıya kalınan her meselede Osmanlı sultanlarının kendilerini halife, yani Müslümanların ruhanî-manevî önderi ve İslâm'ın koruyucusu (hâmisi) olarak takdim ettikleri görülür. Paradoksal biçimde, zayıflayan "saltanat" sanki hilafete tutunma çabasındadır (Çetinsaya, 1988: 15).

Ancak burada esas üzerinde durulması gereken nokta, hilafetin kavramsal ve kurumsal bakımdan bir kez daha mahiyet değişimine uğramış olmasıdır. Önceki sayfalarda altı çizilen, farklı dönemlerde ve değişen koşullara bağlı olarak siyasal ya da dinsel vasıflarından birisi diğerine karşı öne çıkan halifelik deneyimlerinden sonra Tanzimat Fermanı'yla birlikte kendisini gösteren ve özellikle gayrı-Müslimler açısından büyük anlam ifade eden "eşitlikçi" iklimde halifelik "siya-

14 Aynı anda birden fazla halifenin mevcudiyeti meselesi İslâm tarihi boyunca ihtilaflı bir tartışma konusu olmuş, gerek fıkıhçılar gerekse kelamcılar arasında bunun caiz olduğu ya da olmadığı hususunda görüş ayrılıkları kendisini göstermiştir. Bu konuya ilişkin bir değerlendirme için bkz. Yücel, 1999.

set"le birlikte ama işlevsel bakımdan ondan ayrışık, bir dereceye kadar papalığa benzetilebilecek bir nitelik kazanmıştır (Çetinsaya, 1988: 20; Türköne, 1994: 179). I. Meşrutiyet'le daha da pekişen söz konusu yeni kavrayışla Osmanlı padişahı artık "Sultan-Halife"dir ve aradaki "tire" işareti boyutundan beklenmeyecek kadar büyük anlam taşımaktadır. Çünkü eskiden çok fazla vurgu yapılmamakla birlikte siyasete "içkin" olan hilafet, bu yeni durumda görünür biçimde öne çıkmış olsa da artık siyasete içkin değil eklemlidir. "Tire" ise sanki bir pamuk ipliğidir ve kopma ya da kırılmaya doğru ilerleyen sürecin sinyallerini vermektedir.

Bu hal ve şartlarda 19. yüzyılda kamuoyunun gündemine Yeni Osmanlılar tarafından getirildiği belirtilen (Türköne, 1994: 182) hilafet nosyonunu en ısrarlı biçimde öne çıkaran Sultan II. Abdülhamit oldu. Kendi saltanat döneminde mevcut İmparatorluk topraklarının büyük bir kısmında Müslüman halkların yaşadığı gerçeğini göz önüne alan II. Abdülhamit, bu coğrafya üzerinde iktidarını sağlamlaştırmak amacıyla kararlı bir panislâmizm ("İttihad-ı İslâm") politikası izleyerek bu politikanın tamamlayıcı bir unsuru olarak da halifelik ünvanını etkin bir şekilde kullanıma soktu.[15] Dış politik hedeflere de yönelik olmakla birlikte, Sultan Abdülhamid'in panislâmist politikasının temel amacı, gayrı-Müslimlerin çoğunlukta olduğu toprakların kaybından sonra, tebaasının ortak kimliği artık İslâm olan bir İmparatorluğun sürekliliğini sağlamaktı. İlginç olan nokta bu hedefin kendisini tahttan indirerek, ihtilalci bir girişimle iktidara gelen İttihad ve Terakki Komitesi tarafından da sürdürülmüş olmasıdır.

Bir tür "parti oligarşisi" olarak nitelenebilecek olan İttihad ve Terakki iktidarı, Abdülhamid gibi aynı amaç doğrultusunda, yani İmparatorluğun bekâsını sağlamak için "saltanat"la bitişik biçimde "hilafet" ünvanını da kullanımda tuttu (Toynbee, 1927: 43). Bununla birlikte 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanından sonra "Sultan-Halife"nin yetkilerini daha da daraltan 1909 anayasa değişiklikleri ile halifeliğin kaldırılmasına giden yolda çok önemli bir kırılma noktası daha oluştuğu söylenebilir (Koloğlu, 1995: 192, 274; Özcan, 1998b: 548). Yine de Birinci Dünya Savaşı'na Osmanlı Devleti'nin Almanya saflarında katılmasını müteakiben "Cihad" ilân edilmesi, hilafet nosyonunu öne çıkararak onun önemini artırmıştır. Ancak hilafet ve ona dayalı cihad vurgusu, özellikle Arap topraklarındaki Müslümanların milliyetçilik temelinde ortaya çıkan ayrılıkçı hareketliliklerini engelleyemedi ve İmparatorluğun Birinci Dünya Savaşı'nda karşı karşıya kaldığı ciddi yenilgi, söz konusu kurum ve sembolün bağlayıcılık açısından etkisizliği ve yetersizliği yolundaki kanaatlerin daha da güçlenmesine neden oldu.

---

15 II. Abdülhamit'in halifelik anlayışının genel bir değerlendirmesi ve bu anlayış doğrultusundaki siyasal pratikten örnekler için bkz. Eraslan, 1995: 198-209. Abdülhamit'in panislâmizm politikası ve bu politikanın içinde hilafet nosyonunun yeri ve ağırlığı konusunda araştırmaların ve tartışmaların vardığı en son noktada yapılmış değerlendirmeler olarak bkz. Çetinsaya, 1999a ve 1999b.

İlga

Genel bir ifadeyle, Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu'nun yenilgisi; modern ve laik bir ulus-devlet projesine işlerlik kazandırma amacındaki Atatürk'ün gözünde halifeliğin "geçmiş" (Osmanlı-İslâm) ile olan ilişkisi; ve bununla bağlantılı biçimde Türk etnisitesi temelinde şekillenen bir ulusçuluk ideolojisi ile panislâmizm arasındaki uyuşmazlık, halifeliğin kaldırılması fikrini olgunlaştıran ve bu tarihi karara zemin hazırlayan başlıca etmenler olarak kaydedilebilir (Enayat, 1982: 53-5). Ancak önceki alt-bölümde de örneklendiği üzere, bu tasarrufa işlerlik kazandırma noktasına kademeli biçimde ve hem iç hem de dış siyasetteki dalgalanmalara göre rota tayin edilerek gelinmiştir.[16]

Kurtuluş Savaşı sonrasında Lozan'da başlayacak barış görüşmelerinde Türkiye'yi İstanbul'daki "sultanî" hükûmetin mi yoksa savaşı başarıyla noktalayan Ankara'daki "milli" hükûmetin mi temsil edeceği sorununun ortaya çıkması, Ankara'daki "millici" ekibin kafasında zaman içerisinde zaten olgunlaşmış olan saltanatı kaldırmak düşüncesini gerçekleştirmek için uygun zemini yarattı. Milli mücadele kazanıldıktan sonra Ankara'daki lider kadro içerisinde saltanata son verilmesi konusunda bir ittifaka zor da olsa ulaşıldığı, bu bakımdan daha sonraki dönemde Mustafa Kemal'e muhalif düşecek isimlerin de önceleri belli tereddüt ve itirazlarda bulunmakla birlikte giderek ikna oldukları anlaşılmaktadır (bkz. Aydemir, 1983: 49-60; Akgün, *tarihsiz*: 64-65). Öyle ki Refet Paşa 18 Ekim 1922'de Ankara TBMM hükûmetini temsilen İstanbul'a ayak bastığında kendisini karşılamaya gelenlerin "saltanat"la ilişkili tüm hitaplarını kararlı biçimde düzelterek bu konuda oluşmuş mutabakatı sergilemiştir. Ancak ilginç olan nokta, bu dönemde saltanatın reddinin, hilafetin onanması dolayımıyla dışavurulmasıdır. Örneğin kendisine "Veliahd-ı Saltanat" adına hoş geldiniz diyen Veliahd Abdülmecit'in yaverine Refet Paşa, "Hilafet makamının Veliahdıdırlar" diyerek, kendisini "Zati Şahane" adına selamlayan Padişah yaverine de "yüksek Hilafet makamına dinî duygularımı iletiniz" şeklinde karşılık vermiştir (Aydemir, 1983: 54).

TBMM 1 Kasım 1922'de saltanatı kaldırdıktan sonra artık sultanlık (siyasal iktidar) vasfını yitiren Vahdettin'in İngiliz makamlarına sığınarak yurdu terk etmesi, halifelik kurumu için de sonun başlangıcını oluşturan bir gelişme olarak yorumlanır. "Sultan-Halife" Vahdettin ülkeden ayrıldıktan sonra, veliaht Abdülmecit, TBMM tarafından "Sultan olmayan Halife" veya "sadece Halife" (Çulcu

16 Hilafetin Kaldırılması olayı, Cumhuriyet'in "inkılâplar"ı arasında çok sayıda tarihçi, araştırmacı ve sosyal bilimci tarafından ele alınıp uzun uzadıya işlenmiş olanların başında gelmektedir. Biz bu makalenin sınırları içerisinde gelişmelerin yalnızca kendi argümantasyonumuz açısından önem taşıdığını düşündüğümüz noktalarının altını çizmeye ve bu konularda değerlendirme yapmaya çalışacağız. Halifeliğin kaldırılmasına giden süreci, özellikle "İlga"nın gerçekleştirildiği TBMM oturumunu ayrıntılı ve değişik veçheleriyle, karşıt cephelerden tartışan eserler olarak ilk elde şunlar zikredilebilir: Goloğlu, 1973; Uluğ, 1975; Akgün, *tarihsiz*; Çulcu, 1992; Mısıroğlu, 1993; Alpkaya, 1998.

1992/1: 151), yani hiçbir siyasal güç ya da yetkisi olmayan bir "dinsel-ruhanî" lider olarak seçilmiştir.[17] Bu karar halifelik kurumunun tarihi açısından değerlendirildiğinde, Emeviler'den itibaren mevcudiyetini sürdüren "Saray Halifeliği"nin de aşılarak yerine bir "Meclis Halifeliği"nin ihdas edildiği yeni (ama kısa sürecek olan) bir döneme girildiği anlamına gelir. Karşımızda artık Osmanlı halifesi yerine "TBMM halifesi" vardır ve Meclis, Hilafet'in istinatgâhıdır.[18] Pratik itibarıyla, halifeliğin sembolik bir meşruiyet kaynağı olmaktan öteye gitmediği geç-Abbasi ve Memlûk dönemlerine yakın düşen bu formül, bizzat Mustafa Kemal tarafından da benimsenmiş ve geçerlilik kazanması amacıyla ortaya atılmıştır.[19] Bundan sonra gündem, TBMM adına iktidarı temsil edecek kişi ya da ekibin bu makamla ilişkisinin seyrine göre şekillenecektir.

Ankara'da oluşum sürecindeki yeni rejimin, Vahdettin'in ülkeyi terk etmesini gerekçe göstererek halifeliği neden kaldırmayıp 16 aylık bir süre için bir "Meclis Halifesi" seçeneğini tercih ettiği sorusu üzerine muhtelif görüşler ortaya atılmıştır. Bunlardan biri, Cumhuriyet'in henüz "resmiyet" kazanmadığı bir zamanda yurt dışına çıkmış son Osmanlı sultanının halifelik ünvanını kullanarak Ankara'ya karşı hem dış destek toplama hem de "iç-uzantılar" bulma ihtimalinin TBMM'ni tedirgin etmiş olabileceğidir. Nitekim ülkeden ayrılmak için yardım istediği İngiliz makamlarına yazdığı mektupta Vahdettin kendisi için Osmanlı Padişahı ya da Sultanı değil "Halife-yi Müslimin" sıfatını kullanmaktaydı (Aydemir, 1983: 61). Bu nedenle zaten saltanatın kaldırılmasıyla bir siyasal iktidar odağı olmaktan çıkmış, üstelik Meclis denetimi ve güdümündeki halifeliğin ülke sınırları içerisinde mahfuz (bir bakıma da "mahpus") tutulmasının Ankara açısından stratejik bir önem ve yarar taşıyacağı düşünülmüş olabilir.[20] Bu stratejik önem, İngilizlerin halifeliğin koruyucusu rolüne talip olup kendi denetim-

17 Veliaht Abdülmecit Efendi'nin Kurtuluş Savaşı sürerken padişah Vahdettin ile sorunlu ve gerilimli bir ilişkisi olmasına karşın Mustafa Kemal Paşa ile ilişkilerinin genelde olumlu bir çizgide seyretmiş olması, bu "atama"nın sıkıntısız gerçekleşmesini sağlamıştır (bkz. Uluğ, 1975: 33-60).

18 "TBMM halifesi" ifadesini, Ömeroğlu'ndan (1996: 11) esinlenerek kullanıyorum.

19 30 Ekim 1922'de Saltanat'ın Kaldırılması'nı görüşmek üzere toplanan TBMM'de yaptığı konuşmada Mustafa Kemal Paşa bu formülü açık biçimde savunmuştur. Hilafet kurumunun tarihi üzerine uzunca bir değerlendirmenin yer aldığı konuşmasında sözü halihazırdaki Hilafet'e getirmiş ve şöyle devam etmiştir: "Şimdi Efendiler, makamı hilafet mahfuz olarak onun yanında hakimiyet ve saltanatı milliye makamı -ki Türkiye Büyük Millet Meclisidir- elbette yanyana durur...; çünkü bugünkü Türkiye Devletini temsil eden Türkiye Büyük Millet Meclisidir. Çünkü bütün Türkiye halkı, bütün kuvasile o makamı hilafetin istinadgahı olmağı doğrudan doğruya yalnız vicdani ve dini bir vazife olarak taahhüt ve tekeffül ediyor" (Akgün *tarihsiz*:, 71; Çulcu, 1992/1: 121).

20 İnalcık halifenin siyasal olarak "iktidarsız"laştırılması kararının, Mustafa Kemal tarafından, İslâm dünyasının büyük bir kısmının yabancı tahakkümü altında olması nedeniyle, diğer Müslüman ülkeler bağımsızlıklarını elde edip halifeliğin kesin-kalıcı pozisyonunun ne olacağını belirleyene kadar TBMM'nin halifeliği "koruması" altına aldığı belirtilerek haklılaştırıldığını ileri sürmektedir (İnalcık, 1987: 29). Ayrıca, Jaschke'ye göre, Mustafa Kemal Paşa, Kurtuluş Savaşı sırasında İslâm ülkelerinden, özellikle de Hindistan'dan gelmiş olan mali yardım ve manevi desteklerin devam edeceği umuduyla da bu ertelemeye gitmiş olabilir (Jaschke, 1972: 119).

leri ve güdümleri altında bir halifelik kotarma girişimlerinin yarattığı tedirginliğe bağlı olarak daha da artmıştır (İnalcık, 1987: 28).[21]

Saltanatın kaldırılıp halifeliğin sürdürülmesi kararını sorgulayanlardan bazıları, Mustafa Kemal'in saltanatın şiddetle karşısında yer alırken halifeliği savunduğu bu ara dönemde kendisini "halife" kılmak isteğinde olduğunu iddia etmektedirler. Kökeninin Kazım Karabekir'e dayandığı anlaşılan bu savın özü, Mustafa Kemal'in "büyük bir taassupla hilafet ve saltanatı şahsına almak" istediği ancak "muvaffak olamayınca da 180 derece aksine" yürüyerek "Hilafet'i almak kadar yıkmanın da bir güç gösterisi olacağı" görüşüne vardığı şeklindedir (Mısıroğlu, 1990: 413-417 ve 1993: 183). Ancak Mustafa Kemal'in uzunca bir zamandır kendisine çizdiği yörüngeye tamamen zıt olan böylesi bir emeli olduğunu ileri sürmek oldukça iddialı bir savdır. Kaldı ki halifeliğin kaldırılması arifesinde durumu sezen bazı milletvekillerinin kendisine millet adına halifeliği alması yolundaki telkinlerine Mustafa Kemal'in soğuk baktığı ve bunu reddettiği bilinmektedir (Gentizon, 1983: 58). Aslolan, yeni rejim ("Cumhuriyet") için resmileşme yolunda zihinlerin henüz yeterince ikna olmadığı ve ne getireceği tam belli olmayan Lozan görüşmelerinin yakınlaştığı bir dönemde, üstelik saltanatın kaldırılmasının yarattığı hoşnutsuzluklar da ortadayken ve bunlarla başetmeye çalışılırken, bir de halifelik gibi hassas bir mesele üzerinde keskin bir tutum almanın yaratacağı risklerin iyi hesaplanmasına bağlı olan "taktik" bir ertelemedir (krş. Tunçay, 1989: 69).[22]

Nitekim Lozan Konferansı'na yalnızca Ankara hükûmetinin katılması, saltanat'ın kaldırılması kararı ile kesinlik kazandıktan sonra, Hilafet'in İlgası'na yönelik fikrî olgunlaşmayı sağlayacak yönde girişimlerin başladığını tespit etmek zor değildir. Bunun en belirgin örneği 1922 yılının sonlarından itibaren ülke içinde dolaşıma sokulan, imzasız ama Adalet Bakanı Seyit Bey tarafından kaleme alındığı bilinen bir risale ile "umumi efkâr"ın halifeliğin kaldırılması yolun-

---

21 İngiltere'nin hilafetle ilgilenmesi 18. yüzyılın sonlarından itibaren Hindistan Müslümanları'nın Osmanlı Halifesi'ne bağlılıklarını kendi yararına kullanma amacıyla Osmanlı-yanlısı bir çizgide başlamış, ancak 1870'lerden sonra Osmanlı-İngiliz ilişkilerinin hasmane hale gelmesine bağlı olarak "karşı halifelik" seçeneklerine yönelerek devam etmiştir (bkz. Özcan, 1998a). Bu süreçte en uç noktada bir "İngiliz halifeliği" noktasına dahi varılmış, İslâm dünyasındaki etkin konumu ve yaygın nüfuzundan dolayı İngiltere'ye hilafetin daha çok "yakışacağı" şeklinde görüşler gündeme gelmiştir (Öke, 1991: 12-13). Ancak halifeliğe yönelik bu "siyaseten" ilgi homojen bir mahiyet arz etmemiş, İngiltere'nin çıkarının nerede olduğu konusunda beliren muhtelif görüşlere bağlı olarak bir Arap halifeliği arayışından, Osmanlı halifeliğine destek vermeye kadar uzanan bir seçenekler spektrumu ortaya çıkmıştır (Özcan, 1998a; ayrıca bkz. Şimşir, 1999: 107-109).

22 Bu konuya ilişkin olarak Kürkçüoğlu'nun yorumu da kayda değerdir. Lozan Konferansı sonuçlanıncaya kadar "İslâm etkenine" ülke içinde ve dışında ihtiyacın devam ettiğine dikkat çeken Kürkçüoğlu, Konferans'ta azınlıklar konusu tartışılırken İngiltere'nin Kürtleri azınlık statüsüne sokma girişimine Türkiye'nin Müslümanlar arasında fark gözetilemeyeceğini vurgulayarak karşı çıkmasını, İslâm'a halen duyulan ihtiyacın somut bir göstergesi olarak işaret etmektedir (akt. Öke, 1991: 81-82).

da "ısındırılmaya" başlanmış olmasıdır (Haim, 1965: 210; Mısıroğlu, 1993: 114). Aynı Seyit Bey, "İlga" kararının çıktığı TBMM'nin 3 Mart 1924 tarihli oturumunda, yukarıda bahsedilen metni bir yıl önce kaleme aldığını da belirttiği konuşmasında, hilafetin kaldırılmasının gerek tarihsel açıdan gerekse İslâm inancı ve hukuku açısından "uygunluğunu" temellendirmiş ve kararın "entelektüel" mimarı olarak birinci sırada yer verilebilecek isim olmuştur.[23] Dolayısıyla böyle bir yazının Hilafet'in İlgası'ndan yaklaşık bir yıl önce yurt içinde dağıttırılması, bundan öte (izleyen alt-bölümde de değinileceği üzere) yurt dışında dahi yankı bulması (Haim, 1965: 210), aynı dönemde Mustafa Kemal'in halifelik emelinde olduğu iddiasının kabul edilebilirliğini oldukça güçleştirmektedir. Aksine özellikle Ocak 1923'te İzmit'te hem halka yaptığı konuşmada üstü örtük biçimde hem de İstanbul gazetecileri ile yaptığı toplantıda açık seçik olarak hilafetin ilgasının kaçınılmazlığına işaret eden sözler sarf etmiştir (bkz. Uluğ, 1975: 100-110) Buna mukabil Mustafa Kemal'in halifeliğin kendi şahsında temsiliyet bulması fikri üzerine ciddi biçimde kafa yorduğunu, en azından bunun mümkün olup olmayacağına dönük bir değerlendirme yaptığını hissettiren ipuçları bulunduğu ileri sürülebilir.[24]

29 Ekim 1923'te Cumhuriyet ilân edilip Mustafa Kemal Paşa Cumhurbaşkanı olduktan sonra artık adı konmuş yeni rejimin ve onun önderinin gözünde halifeliğin gerçekten "zevaitten (lüzumsuz fazlalıktan) ibaret" hale gelmesiyle yukarıda kaydedildiği şekilde bir erteleme gereği de artık kalmamıştır (Aydemir, 1983: 165). Çünkü Cumhurbaşkanı'nın yanında hükümranlıktan yoksun ve "sembolik" de olsa bir başka lider, iyice göze batar hale gelmiştir (Jaschke, 1972: 123). Yine de "İlga"yı haklılaştıracak bir gerekçe ya da gerekçelere ihtiyaç duyulmuş, onlar da çok geçmeden hâl ve şartlara bağlı olarak ortaya çıkmıştır.

Cumhuriyet ilanının bir oldu bittiye getirildiği ve erken olduğu kanısındaki muhalif unsurların yoğunlaştığı İstanbul'da iktidarsız ve sembolik nitelikte de olsa mevcudiyetini sürdüren halifenin, bu muhalefet için hâlâ bir çekim merkezi olmaya devam ettiği söylenebilir. Ankara'ya muhalif İstanbul basını ve Mustafa Kemal'i tasvip etmeyen Kurtuluş Savaşı'nın bazı gözde şahsiyetleri (Refet Bele, Ali Fuat Cebesoy, Rauf Orbay ve Kazım Karabekir) Ankara'nın gözünde halifeyi alternatif bir iktidar odağı haline getirmekteydiler (Tunçay, 1989: 68). Bu

---

23 Bu uzun konuşma şu kaynaklardan izlenebilir: Goloğlu, 1973: 90-145; Kara, 1986: 179-220; *Türkiye Cumhuriyeti'nin Laikleşmesinde...* 1995: 86-122.

24 İlga kararı sonrasında, daha önce Kızılay adına Hindistan'da bulunmuş olan Antalya mebusu Rasih Efendi'nin yurda döner dönmez kendisi ile görüşerek bazı İslâm ülkelerinin temsilcilerinin onu halife görmek isteğinde olduklarını ileten sözlerine Atatürk, bu konuyu son derece akılcı ve gerçekçi bir analiz süzgecinden geçirdiği kanısını uyandıran şu karşılığı vermiştir: "Zat-ı âliniz ulemâ-ı dindensiniz. Halifenin reis-i devlet demek olduğunu bilirsiniz. Başlarında kralları, imparatorları bulunan teb'anın bana îsâl ettiğiniz arzu ve tekliflerini ben nasıl kabul edebilirim. ... Beni halife yapmak isteyenler emirlerimi infaza muktedir midirler? Binâenaleyh mevzuu, medlûlü olmayan mevhum bir sıfatı takınmak gülünç olmaz mı?" (akt. Mısıroğlu, 1993: 224).

çevreler açısından halife, "Mustafa Kemal'in siyaset sahnesindeki üstünlüğüne karşı olası tek ağırlık" olarak değerlendirilmiştir (Zürcher, 1995: 244).

Ankara'nın tedirginliği halifeye ülke içinden ve dışından yönelimlerin sıklaşmasıyla iyice artmaktaydı. İstanbul Barosu Reisi Lütfi Fikri Bey'in Halife'nin istifa edeceği söylentileri üzerine kaleme aldığı, Tanin gazetesinde yayımlanan ve esasen halifenin siyasal iktidar dışında bırakılmasını sorgulayan Halife'ye açık mektubu, bundan kısa bir süre sonra da Hindistan Müslümanlarını temsilen Emir Ali ve Ağa Han tarafından halifeye daha etkin bir konum kazandırılmasını isteyen ve Ankara hükümetine hitaben kaleme alınmış olmakla birlikte Başbakan'a (İsmet İnönü) ulaşmadan muhalif İstanbul gazetelerinde yayımlanan mektuplar bu tedirginliği besleyen en önemli gelişmelerdir.[25] Özellikle Ankara'nın devre dışı bırakıldığı izlenimini yaratan ikinci olay, zaten Rauf Orbay'ın İstanbul'da halifeyi ziyaret etmesi nedeniyle gergin olan Mustafa Kemal ve ekibinin bir anda sertleşerek kararlı bir adım atması için neden oluşturmuştur. İlk ipuçları Abdülmecit'in halifeliğe bütçeden ayrılan ödeneğin arttırılması talebini takiben Mustafa Kemal Paşa'nın Başbakan İsmet Paşa'ya yazdığı mektupta yer alan ifadelerle kendisini gösterdi.[26] Kısa bir süre sonra 3 Mart 1924'te de son darbe indirilerek halife Abdülmecit ile diğer hanedan üyelerinin dramatik bir şekilde ülkeden çıkarılmaları gerçekleşti.[27]

Halifeliğin kaldırılmasının Türkiye içinde görünürde çok büyük bir infial yarattığı söylenemez. Halk katında ortaya çıkan herhangi bir tepkisel hareketlilik söz konusu değildi. Bununla birlikte bu olayın belli bir süredir Mustafa Kemal ve onun tarzını kayıtsız-koşulsuz benimseyenler ile onlara muhalif düşmeye başlamış olan Kurtuluş Savaşı'nın yukarıda da zikredilen diğer önemli şahsiyetleri arasında giderek zayıflamakta olan ilişkileri kopma noktasına getirdiği ileri sürülebilir. Daha ılımlı ve itidalli yol alınmasından yana olan bu muhalif gru-

---

25 Lütfi Fikri Bey'in İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanmasına neden olan mektup olayını, mahkeme tutanaklarına da yer vererek, meşrutiyetçi-cumhuriyetçi çatışması bağlamında hilafetin kaldırılması üzerinde odaklaşarak aktaran bir çalışma olarak bkz. Çulcu, 1992.

26 Sözü edilen mektupta Mustafa Kemal Paşa, "korunan halifelik makamının ne din ne siyaset bakımından bir anlamı" bulunmadığını, hilafet makamının "bir tarihsel anıdan başka bir şey ol"madığını, "halifenin hayatını ve geçimini sürdürebilmesi için Türkiye Cumhurbaşkanının ödeneğinden daha az bir ödenek yete"ceğini belirtiyor ve olacakları hissettiren şu ifadeleri kullanıyordu: "Fransızlar kral ailesini ve mensuplarını Fransa'ya sokmakta bağımsızlıkları ve egemenlikleri için, yüzyıl sonra bugün bile mahzur görüp dururlarken, her gün ufuktan Sultanlık güneşinin doğmasına duacı bir padişahlık ailesi ve mensupları hakkındaki işlemimizle Türkiye Cumhuriyetini nazikliğin ve boş sözlerin kurbanı edemeyiz" (akt. Goloğlu, 1973: 52-53).

27 Söz konusu kararın alındığı TBMM oturumunun tutanakları, olduğu gibi ve yorumsuz olarak Goloğlu'nda (1973) bulunmaktadır. Kararı olumlayan Kemalist tarihçiliğin perspektifinden toplantının aktarımı için bkz Akgün, *tarihsiz*: 163-214. Kararın karşısında yer alan İslâmcı-Osmanlıcı bir değerlendirme olarak ise bkz Mısıroğlu, 1993: 314-346. Devrik halife Abdülmecit ve diğer hanedan üyelerinin ülkeden ayrılışlarının ve sonrasının ayrıntıları için bkz. Akgün, *tarihsiz*: 195-214; Gentizon, 1983: 61-64; Çetiner, 1993: 325-378.

bun halifeliğin kaldırılması ile doruğa çıkan rahatsızlığını izleyen aylarda Halk Fırkası'na karşı bir yeni parti (Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası) oluşturma girişimine dönüştürdüğü gözlenecektir.

Öte yandan kimi kaynaklarca halifeliğin kaldırılması ile ilişkilendirilebilecek en kayda değer kitlesel tepki hareketi olarak gösterilen Şeyh Said İsyanı, yaklaşık bir yıl sonra 1925 Şubat'ında patlak verir. İlginç nokta, halifeliğin kaldırılmasının halk tarafından dine yönelik bir darbe telakki edilerek Şeyh Said İsyanı'nın itici gücünü oluşturduğu görüşünün, hem hilafet yanlısı hem de karşıtı çalışmalarda karşımıza çıkmasıdır. Kemalist tarihçiliğin tipik örneklerinde de, Osmanlıcı ve anti-Kemalist bir çizgiden yapılan değerlendirmelerde de Şeyh Said İsyanı, esas olarak Hilafet'in İlgası kararına bir tepki hareketi olarak alınmaktadır (bkz. Akgün, *tarihsiz*: 236-237; Mısıroğlu, 1993: 359). Ancak dikkatli incelemeler, esas itibarıyla Kürtçü/ulusçu motiflere sahip bir kadronun başını çektiği bu isyan hareketinde halifeliğin kaldırılmasına vurgu yapılmasının, henüz ulusçu duyguların çok uzağında bulunan "Müslüman" Kürt ahaliyi isyana sevk edebilecek tek gerekçenin yeni "Türkçü" rejimin laik rengi olduğu düşüncesinden kaynaklandığını belirtmektedirler (bkz. Bruinessen, 1993: 123-171; Zürcher, 1995: 249).

Dış tepkiler

> Hilâfet, zifaf gecesinde gelinlik elbiseleriyle kefenlendi
> Sabah karanlığıyla kabre konuldu.[28]

İslâm dünyasında Osmanlı Hilafeti ile ilgili tartışmalar esasında 1924'de kurumun ilgası ile değil, 1922'de TBMM'nin saltanatı kaldırarak halifelikle saltanat arasındaki bağı koparmasıyla başlamıştır. Her ne kadar devrik sultan Vahdettin ve aralarında eski Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin de bulunduğu bir kısım ulema bu durumu İslâm'da din ve siyasetin ayrılamayacağı noktasından hareketle onaylamadılarsa da[29] bu uygulamanın halifeliği olması gereken doğru pozisyona getirdiğini düşünenler de olmuştur ki bunlar arasında Mısır El-Ezher ulemasını en başta belirtmek gerekir (Toynbee, 1927: 53-5). Aynı şekilde, Hindistan'da da "Hilafet Hareketi"ni sürükleyen ve bu aşamada Mustafa Kemal'i İslâm adına hareket ettiği düşüncesiyle onaylayan ve destekleyen Müslümanlar (izleyen bölüme bkz.) tarafından da bu girişim "gerçek" halifeliğe bir dönüş olarak haklılaştırılmıştır (Minault, 1982: 202). Zaten, yukarıda da belirtildiği gibi Mustafa Kemal'in halife olması yolunda bir takım şayiaların ortalıkta dolaştığı

28 Mısırlı şair Şevki Bey'in Hilafet'in İlgası karşısında duyduğu üzüntüyü dile getirdiği "Hilafet Mersiyesi" şiirinden (akt. Mısıroğlu, 1993: 354).

29 Mustafa Sabri, saltanatın kaldırılmasından bir kaç ay sonra konuya ilişkin makalelerini bir kitapta toplamıştır. Bu kitap yakınlarda Türkçe olarak yayımlanmıştır (bkz. M. Sabri Efendi, 1998: 75-206).

bir dönemde, Hint Müslümanları'nın da böyle bir beklenti içinde bir takım teşviklerde bulunduğu kaynaklarda kaydedilmektedir (bkz. Atay, 1969: 376).

Halifeliğin 1924'te kaldırılmasından önce bu konuya ilişkin Mısır'da Reşid Rıza'nın önemli bir tartışma başlattığı dikkati çekmektedir.[30] Saltanatın kaldırılmasının hemen ardından yayımlanan kitabında Reşid Rıza Türkiye'de gerçekleştirilen dönüşümü, yani saltanatın kaldırılıp hilafetin dinî-manevî alana çekilmesini desteklemiştir. Ancak bunun nedeni, Arapların özerk ve bağımsız bir birlik oluşturmalarını engelleme yolunda Türklerin halifeliği siyasal panislâmizm için araç olarak kullanma ihtimalinin artık kalmamış olmasıydı (Haim, 1965: 229). Ayrıca Rıza, babadan oğula geçen halifelik anlayışını reddettiği gibi, halifenin "Arap" olması hususunda da ısrarlıydı. Reşid Rıza'nın bu etnisist vurgulu halifelik formülüne fikriyatında, İslâm'da reform yapmanın temel aracı olarak merkezî bir yer verdiği görülür. Bu açıdan halifenin görev ve sorumluluğu peygamberden daha hafif değildi. Rıza'ya göre halife, İslâm ümmeti ile birlikte ve onların önüne düşerek İslâm rönesansını gerçekleştirme yolunda çaba harcamalıydı (*age.*, 234).

Özetlenen bu görüşleriyle Reşid Rıza'nın istese de istemese de halife için dünyevî bir otorite önermekten başka bir şey yapmadığı fark edilir. Ancak halifenin aslî işlevi yönetmek değil, kanun yapmak ve onların uygulanıp uygulanmadığını denetlemek olmalıydı (Hourani, 1970: 240). Buna bağlı olarak Rıza halifeye şeriatı modern yaşamın hal ve şartlarına uyarlama, yani içtihad hakkını da vermekte, böylece esasen bir "içtihad halifeliği" formülü önermekteydi (Haim, 1965: 230; Hourani, 1970: 240-244; Sourdel, 1978: 947).

Ancak yukarıda belirtildiği gibi 1922'de Osmanlı halifesinin dünyevî (siyasal) iktidarının sınırlanmasına da olumlu yaklaştığı için, fikirlerinde bariz biçimde ortaya çıkması muhtemel bir çelişkiyi önlemek amacıyla Reşid Rıza, Emeviler'den itibaren gündem dışı kalmış olan "şura" nosyonunu yeniden canlandırdı. Karar ve uygulamaları Müslümanların temsilcilerinden oluşan bir "şura" tarafından denetlenip sınırlandırılacak seçilmiş bir halife düşüncesini ortaya attı. Halifenin yanlış ve hakkaniyetsiz olması durumunda bu şura onu yerinden edebilecekti (Rosenthal, 1965; Seferta, 1986: 62). Rıza'ya göre böylesi bir halifelik, modern Batı'da doğuş bulmuş olan parlamenter demokrasi ideali ile de buluşmuş olacaktı (Seferta, *agy.*).

Reşid Rıza'nın fikirleri halifelik kurumunun mahiyetine ve konumuna "mo-

30 19. yüzyılın önde gelen modernist İslâmcılarından Muhammed Abduh'un öğrencisi olan Reşid Rıza, esas olarak modern çağda İslâmî ilkelere bağlı bir yaşamın nasıl gerçekleştirileceği sorunu etrafında şekillenen düşüncelerinde Abduh'tan daha püriten bir çizgide yer almaktaydı. Zaman içinde Mısır'da Batı tarzı sekülerizmin daha da güçlenmesine bağlı olarak düşüncelerine giderek anti-Batıcı bir motifin de hâkim olması sonucunda keskin bir İslâmî özcülüğe yaklaşan Rıza'nın, Hasan el-Benna'nın Müslüman Kardeşler örgütü için fikir babalığı yaptığı da söylenebilir. Reşid Rıza için bkz. Hourani, 1970: 222-244.

dern" bir yorum getirmekteydi. Ancak halifenin dünyevî (siyasal-hukuksal) bir güce sahip olup olmayacağı, olacaksa bu gücün nasıl ve ne dereceye kadar pek çok farklı Müslüman ülke ve devleti bağlayacağı soruları açısından düşüncelerinin netlik göstermemesi, yaşadığı dönemde İslâm dünyasının dereceli olarak ve bir ülkeden diğerine değişen ağırlıkta Batı etkisine açık ve tâbi hale gelmesiyle birlikte kendisinin göz ardı edilmesine neden oldu. İleri sürdüğü görüşler, ilgi ve cazibe merkezi olabilmek için 1980'lerde dünya ölçüsünde etkisini gösteren siyasal-ideolojik vurgulu İslâmî kitlesel hareketliliklerini beklemek zorundaydılar.

Saltanatın kaldırılmasından sonra Ankara hükümetinin kamuoyunu halifeliğin de kaldırılması yolunda hazırlamak için faaliyete geçtiğine ve bu amaçla Türkiye içinde ve dışında yarı-resmî ve imzasız bir metnin dolaşıma sokulduğuna yukarıda değinilmişti. Bu metinde özellikle işaret edilen nokta, "gerçek" halifeliğin "Hulefâ-yi Râşidîn" olarak ifade edilen ilk dört halife olduğu, ondan sonra Emevî ve Abbasî dönemlerindekiler de dahil olmak üzere ortaya çıkmış halifelerin "sözde" halifeler oldukları ve İslâm ümmetine zarar vermekten başka bir işe yaramadıkları şeklindeydi (Haim, 1965: 210-214; Goloğlu, 1973: 104-115). Bu metinde de Reşid Rıza gibi İslâm'ın temel bir prensibi olarak "şura" nosyonuna vurgu yapılmakta ancak Rıza'dan farklı olarak bu vurgulamayı yaparken halifeliği yeni ("modern") bir anlayışla var kılmak değil ortadan kaldırmak amaçlanmaktaydı. Bu metni Arapçaya çeviren Abdülgani Seni, çevirisine yazdığı önsözde Kur'an ya da hadislerde halifelikle ilişkilendirilebilecek herhangi açık seçik bir işaretin bulunmadığını belirterek[31] Muhammed'in kendisine halef olabilecek bir isim vermediğini, halife seçimi konusunda hiçbir tavsiyede bulunmayarak Müslümanları bu konuda serbest bıraktığını çünkü bunun dinsel değil dünyevî bir mesele olduğunu ileri sürmekteydi (Haim, 1965: 211). Geçerlilikleri sorgulanabilir olmakla birlikte bu yazılanları önemli kılan nokta, halifelik kaldırıldıktan sonra Türklerin bu girişimini tasvip eden Mısır'lı âlim Ali Abdurrazık'ın yazılarına temel ve esin kaynağı olmalarıydı.

Bilerek ya da bilmeyerek Ali Abdurrazık 1925'te yayımlanan "İslâm ve İktidarın Temelleri" başlıklı kitabında İslâmî perspektiften Türklerin halifeliği lağvetmesini haklılaştıran bir formül ortaya attı (Abdurrazık, 1995).[32] Ona göre halifelik İslâm'ın temel kaynaklarından hiçbirinde yer verilmemiş, İslâm-dışı ve "tahakküm esasına dayan"an bir kurumdu (*age.*: 44-50). Bu kurum Peygamber'in

31 Bununla birlikte Kur'an'da "halife"ye gönderme yapılan ayetlerin bulunması (örn. *Bakara*, 30 ve *Sâd*, 26) nedeniyle bu noktanın tartışmaya açık olduğunu belirtmek gerekmektedir. Aynı Abdülgani Seni'nin saltanatın kaldırılarak hilafetten ayrılmasını müteakiben İslâm dünyasında kararın lehinde ve aleyhinde sürdürülen tartışmalara da Mustafa Kemal Paşa önderliğindeki TBMM'nin bu tasarrufunu destekleyici yönde katıldığı tespit edilmektedir (bkz. Koloğlu, 1995: 292).

32 Rosenthal (1965: 86) Jön Türk Devrimi'nin Abdurrazık'ın fikirleri üzerindeki etkisine dikkat çekerken, Mansy (1990: 116) onun kitabının Türkiye'de halifelik kaldırıldıktan sonra Mısır'da kendisini halife ilan etme yolunda zemin oluşturmaya çalışan Kral Fuad'ın girişimlerini engelleme yolunda bir amaç taşıdığını ileri sürmektedir.

ölümünden sonra siyasal ve monarşik amaçlarla yaratılmıştı ve "insanların kafatasları üzerinde" durmaktaydı (*age.*: 45). Oysa ki Peygamber devlet kurma hırsından uzak, yalnızca dine davet eden bir "elçi" olduğu gibi, ne Kur'an'da ne de hadislerde İslâm'da siyasetin varlığına dair gizli ya da açık bir delil yoktu (*age.*: 80, 92). Peygamber'in kurduğu birlik siyasî olmayıp "imanî", dolayısıyla sahip olduğu otorite ile yarattığı da bir inananlar topluluğu (ümmet) olup devlet değildi (Hourani, 1970: 187; Abdurrazık, 1995: 99, 102). Bu şekilde halifelik kurumunu reddederek ve İslâm'da herhangi "özgün" ve bağlayıcı bir siyasal çerçevenin önerilmediğini iddia ederek, Abdurrazık klasik sünni teoriye karşı bir savaş açmış, özellikle de şeriatın varlığını tehdit etmiş oldu; çünkü eğer İslâm'ın siyasal bir yanı yoksa şeriatın hiçbir anlamı kalmıyordu (Rosenthal, 1965: 88).

Abdurrazık'ın bu çizgidışı ("sapkın") fikirlerinin hiç de şaşırtıcı olmayan bir sonucu, kendisinin ulema saflarından ihraç edilmesi oldu. El-Ezher ulemasından bazıları ve onların yanısıra Mustafa Sabri Efendi, onun söylediklerine karşı argümanlar kaleme aldılar. Hatta söz konusu kitabın bu mevzularda otorite olmayan Abdurrazık tarafından değil de onun adı kullanılarak dönemin önde gelen oryantalistlerinden Arnold ya da Margoliouth tarafından yazıldığı iddiaları ortaya atılmıştır (bkz. Mısıroğlu, 1993: 381). Öte yandan dönemin Mısır'ındaki M. Hüseyin Heykel gibi liberal düşünceli aydınlar Abdurrazık'ı ve onun fikirlerini destekleyerek ulema saflarından gelen saldırılara karşı onu savundular (Kedourie, 1963: 224).

Yukarıda aktarılanlardan halifeliğin kaldırılması karşısında Mısır'da ve İslâm dünyasının geri kalan kısımlarında yalnızca olumlayıcı bir hava estiği sonucu çıkartılmamalıdır. Gerçekte halifeliğin kaldırılması İslâm aleminde çeşitli tepkilere ve bunu takiben de kurumun yok olmasını önlemeye yönelik bir takım girişimlere yol açmıştır. Söz gelimi halifelik kaldırılır kaldırılmaz, Peygamber'in üyesi olduğu Haşimî soyundan ve Birinci Dünya Savaşı'nda İngilizlerin kışkırtmasıyla Osmanlı'ya isyan eden Şerif Hüseyin Mekke'de kendisini yeni halife olarak ilân etti.[33] Halifeliğin asırlar önce çıktığı "Kureyş kabile çemberi"ne yeniden sokulması yolunda bir atak olarak nitelenebilecek bu çıkışı, İslâm dünyasının iki büyük gücü olan Mısır ve Hindistan, Şerif Hüseyin'in uzunca bir süreden beri Orta Doğu'da İngiltere'nin tanınmış bir kuklası olduğu gerekçesiyle şiddetle reddettiler (Toynbee, 1927: 64-65; Minault, 1982: 206). Esasında iki oğlunun İngiliz himayesi altında hüküm sürdüğü Irak ve Ürdün dışında Orta Doğu'nun diğer bölgelerinde dahi Şerif Hüseyin'in halifelik iddiası kalıcı bir destek bulamamıştır (Şimşir, 1999: 150-152). Bir bakıma halifelik iddiasına resmiyet kazandırma yo-

33 Koloğlu'na göre Hüseyin'in hilafeti alma arzusu, hüküm sürmeye çalıştığı Hicaz'ın genelde tarih boyunca varlığını Şam, Bağdat, Kahire, İstanbul gibi merkezlere dayalı olarak sürdürdüğünü bilmesinden, buna bağlı olarak da krallığının ancak söz konusu merkezleri kendisine bağlayacak bir hilafetle tahkim edildiği taktirde ayakta kalacağını düşünmesinden kaynaklanıyordu (Koloğlu, 1995: 298).

lunda bir nabız yoklama girişimi olarak düzenlendiği söylenebilecek olan, tüm İslâm dünyasından temsilcilerin katıldığı Hac Kongresi'nde (Mekke-Temmuz 1924) bu iddiasını kabul ettirme yolunda telkinlerine katılımcıların keskin bir direnciyle karşılaştı (Kramer, 1986: 83-85). Hüseyin'in kendi siyasal konumu da halifeliğine süreklilik sağlayabilmek için elverişli değildi ve bu iddiasını ancak yedi ay sürdürebildi. İbni Suud önderliğindeki Vahhabîler Hicaz'ı fethedip Şerif Hüseyin'i bölgeden sürerek onun yalnızca halifelik iddiasına değil, aynı zamanda İslâm kutsal toprakları üzerindeki siyasal hakimiyetine de son verdiler.[34] Bunun akabinde bazı çevrelerden İbni Suud'u halife görme dilekleri geldiyse de İbni Suud ünvanı üstlenme konusunda çok istekli görünmedi ve bu meselenin İslâm dünyasındaki bölünmüşlüğü daha da artıracağını ileri sürdü (Kedourie, 1963: 220; Minault, 1982: 206). 1926 yazında tüm İslâm dünyasından temsilcileri davet ettiği Mekke Kongresi'nde de bu meselenin gündeme gelmediği anlaşılmaktadır (Kramer, 1986: 106-122). Bu kongre esas olarak Hicaz'ın yeni hakimi Suudilerin İslâm dünyasına kendilerini kabul ettirme yolunda mutabakat arayışlarına hizmet etmiştir (Kramer, 1986: 119; Koloğlu, 1994: 359-360).

Halifeliğin kaldırılmasından sonra Mısır'da olaya yaklaşım tarzı itibariyle üç eğilim kendisini gösterdi. Bunlardan birincisi yerinden edilmiş olan Osmanlı halifeliğinin hâlâ geçerli olduğunu vurgulamak yönündeydi. 12 Mart 1924'te "Mısır Ulema Dayanışma Cemiyeti" tarafından bastırılan ve İslâm dünyasına hitap eden bir bildiride Türk hükümetinin tavrı kınanarak halife Abdülmecit'e bağlılık tazelendi (Toynbee, 1927: 81). Prens Ömer Tosun'un öncülük ettiği anlaşılan bu ilk eğilime şiddetle karşı çıkan ikinci yaklaşım, halifeliği Mısır'a getirme saklı amacını güderek, yeni bir halifenin seçilmesi için bir kongre çağrısında bulundu (*age.*: 81-82; Mansy, 1990: 114). El-Ezher uleması ve Muhammed Mustafa El-Meraghi gibi Mısır'ın önde gelen din ve hukuk otoriteleri bu ikinci yaklaşımın en güçlü temsilcileriydi. Bu grubun hedefi Kral Fuad'ın halife olmasını sağlamaktı. Bu amacı gerçekleştirme yolunda tüm İslâm ülkelerinden delegelerin katılacağı bir kongre düzenlenmesinin gereğine işaret edilmekteydi. Üçüncü ve son yaklaşım ise yönetimdeki, Arap ulusçuluğunu benimsemiş Wafd partisi hükümetinin ve bürokratların başta Başbakan Saad Zaglul Paşa olmak üzere benimsediği, ülkedeki liberal meşrutiyetçiler tarafından da desteklenen "tarafsızlık" politikasıydı (Toynbee, 1927: 82-83). Bu grup, halifeliğe yeniden hayatiyet kazandırma veya Mısır'a getirme girişimlerinin Mısır'ın güvenliğini tehdit edebileceğini, çünkü Avrupa devletlerinin halifeliği kendileri için tehlikeli bir kurum telakki ettiklerini, dolayısıyla bu konudaki en doğru tavrın kararlı bir tarafsızlığı sürdürmek olduğu görüşündeydi (*agy.*).

---

34 İngiliz işbirlikçisi Şerif Hüseyin'in halifelik iddiası İslâm aleminde kabul görmek bir yana, o kadar olumsuz bir etki yaratmıştı ki bu "yalancı halifelik" iddiasını İbni Suud'un Mekke ve Medine'yi hakimiyeti altına almak için Hüseyin'e saldırmasını haklılaştıran bir "bahane" olarak kullandığı dahi ileri sürülmektedir (bkz. Hiro, 1989: 108, 112).

Son iki grup 1920'lerin ikinci yarısında birbiriyle ciddi bir sürtüşme içine girdi. İlginçtir ki daha önce Türkiye deneyiminde gözlendiği gibi Mısır'da da milliyetçiliği ideolojik temel alan siyasi unsurlarla halifelik dolayımıyla İslâm birliğini ideolojik bir araç olarak kullanmaya çalışan monarşi yanlısı siyasal aktörler karşı karşıya gelmekteydiler. Bununla birlikte dinsel otoritelerin kongre istekleri milliyetçi Mısır hükümetinin sert muhalefetine ve ülkede İbni Suud'u destekleyen bazı Vahhabi eğilimli çevrelerin yarattıkları güçlüklere karşın, bir yıllık bir ertelemeyle de olsa gerçekleşme olanağı buldu (Kedourie, 1963: 226; Kramer, 1986: 90).

Kahire Hilafet Kongresi üstük örtük biçimde Kral Fuad'ı halife seçmeyi amaçlayan, bu amaçla iki yıla yakın bir süredir El-Ezher uleması öncülüğünde ve Saray'ın gizli mali desteğiyle yürütülen bir inisyatifin, zaman içinde bu amaca ulaşmanın imkansızlığıyla yüzleşe yüzleşe geldiği bir noktada ve baştan mağlup bir havada Mayıs 1926'da toplandı. Kongre hem İslâm dünyasının bütününün desteğini alamamış, hem Mısır içinde kendisine muhalif odaklarca yıpratılmış, hem de başta İngiltere olmak üzere Fransa ve İspanya gibi Müslümanların yaşadığı topraklarda hükmü geçen Batılı devletlerin manipülasyon ve empozeleriyle malûl olmuştu (bkz. Kramer, 1986: 86-105). Kramer'in (*agy.*) Kongre'ye giden süreci ayrıntılı inceleyerek yaptığı değerlendirme, dönemin İslâm dünyasının "İttihad-ı İslâm" esprisinden ne kadar uzakta ve değişik ölçeklerde tezahür eden yerel/bölgesel iç çekişme ve hesaplaşmalarla nasıl yoğun bir şekilde meşgul olduğunu gözler önüne serer.[35] Öyle ki yukarıda zikredilen Prens Ömer Tosun örneğinde, Mısır kraliyet ailesi içerisindeki karşıtlıklar dahi söz konusu süreçte açığa çıkmıştır (bkz. Kramer, 1986: 89).

Bu koşullarda ne Kongre tüm İslâm dünyası üzerinde çok fazla etki ve ağırlık sahibi olabildi, ne de Kongre'nin sonunda alınan kararlar bir önem taşıdı. Gündemi halife seçmek değil, halifeliğin ne olduğunu tanımlamak ve gerekli olup olmadığını tartışmak oluşturdu (Kramer, 1986: 100). Kongre gerçekte kendisinin bir "fiyasko" olduğunu belgeleyen üç belirgin karara vararak sonuçlandı: (1) Halifelik Müslümanlar için bir zorunluluktur. (2) Ancak halihazırda Müslümanlar arasında bu kuruma işlerlik kazandırmak imkansızdır. (3) Bu nedenle halifelik konusunun nasıl halledileceğine karar verecek daha ileriki kongrelere hazırlık aşaması olması itibariyle Kongre'nin farklı İslâm ülkelerinde uzantılarının oluşturulması sağlanmalıdır (Kedourie, 1963: 227).

Halife seçme yolundaki bu başarısızlıktan sonra, sorun 1931'de İngiliz manda yönetimi altındaki Filistin'de Kudüs Müftüsü Emin el-Hüseyni tarafından organize edilen ve Hindistan'dan Şevket Ali'nin (izleyen alt-bölüme bkz.) de hazırlık

35 Buna ilişkin bir örnek Endonezya'dan verilebilir. Kongre'ye daveti büyük bir memnuniyetle kabul eden ve katılacak delegasyonu oluşturmak üzere girişimde bulunan bir reformist İslâmcı hareket, daha sonra aynı ülkeden kendisine rakip bir başka Müslüman hareketin de davet edildiğini öğrenince, temsilciler Kral Fuad'ın halife ilan edileceği yolundaki söylentileri bahane ederek Kongre'ye katılmaktan vazgeçerler (Kramer, 1986: 95-96).

sürecinde destek olduğu bir başka İslâmî kongre münasebetiyle tekrar alevlendirildi.[36] Esasen Siyonizm'e karşı Filistin Arap mücadelesini ve Müslüman dayanışmasını güçlendirmeyi amaçlayan, ancak görünürde kutsal toprakların korunması ve Kudüs'te bir Müslüman üniversitesi açmak temalarını tartışmanın gerekçe gösterildiği bu Kongre'nin hazırlık aşamasında hilafet meselesi özellikle sürgündeki devrik halife Abdülmecit'in Kongre'ye davet edileceği söylentisiyle gündeme geldi (Kramer 1986: 125-130). Bunun üzerine Mısır, Türkiye ve yakınlarda ölmüş olan Şerif Hüseyin'in oğullarının Kongre'nin gerçekleşmesini tehlikeye düşürecek düzeye varan tepkileri karşısında Emin el-Hüseyni Kongre'nin gündeminde hilafet konusunun bulunmadığına, devrik halifenin davet edilmesinin de söz konusu olmadığına bu ülkeleri ikna etmek için büyük çaba harcamak zorunda kaldı (*agy.*). Öte yandan Mısır'da Kral Fuad'ın itibarını zedelemek amacıyla Wafd hükümeti bu Kongre'ye olumlu yaklaşıp destek vererek temsilci gönderdi. Kral'ın Kongre'ye ve Müftü'ye şiddetle tutum alması ile yaşanan sürtüşme Müftü'nün Kral'a halifelik konusu ile ilgilenmediği yolunda bir kez daha garanti vermesi ile ancak giderilebildi. Tüm bunlar İslâm dünyasında yerel çıkar çatışmalarının ve iktidar mücadelelerinin halifelik kurumu üzerinden sürdürüldüğüne, siyasal çekişmelerde taraf olanların halifelik konusunu kendi hesaplaşmalarına nasıl malzeme yaptıklarına çarpıcı örnekler oluşturmaktadırlar.

İki yıl sonra, aynı meseleye ilişkin olarak İslâm dünyasının bir başka köşesinde harekete geçildiği görülür. Ağustos 1933'te bir Fransız gazetesi Fas Sultanı'nı halife yapma fikrini ortaya attı. Bu girişim Hicaz ve Mısır'da halifelik kurumunun yeniden ihya edilmesine yönelik yukarıda zikredilen sonuçsuz girişimlerde oldukça manipülatif bir rol üstlenmiş oldukları düşünülen İngilizler'in karşısında, dönemin "rakip" dünya gücü olan Fransızlar'ın bu mesele açısından sanki bir tür "misilleme"si gibi görünmektedir.[37] Dolayısıyla "ilga-sonrası" süreçte yaşananların uluslarası arenada güç ve nüfuz mücadelelerinin seyrini de aksettirecek biçimde geliştiği söylenebilir. "Faslı" bir halife önerisine Kahire'nin tepkisi beklenebileceği gibi iki yıl önce Kudüs Kongresi'ne karşı olanın aynısıydı ve daha önce adı duyulmamış bir oluşum olan "Müslüman Halifelik Cemiyeti" tarafından yapılan bir toplantıda "İslâm dünyasında hiç kimsenin halifelik için gerekli niteliklere sahip olmadığı" belirtildi (Kedourie, 1963: 231).

---

36 Kudüs Müftüsü Hacı Emin el-Hüseyni'nin Filistin ulusal kurtuluş hareketindeki öncü rolü ve kurucu pozisyonu konusunda ve Kongre'nin (Türkçe) genel bir değerlendirmesi için bkz. Elpeleg, 1999.

37 Aslında Fransa İngilizler'in kendi güdümlerinde bir halifelik arayışları karşısında çok daha önceleri "tetikte" olmaya başlamıştır. Fransızlar'ın Birinci Dünya Savaşı'ndan itibaren Şerif Hüseyin'in girişimlerini dikkatle izledikleri ve İngiliz denetimindeki bu şahsiyetin halifeliğe oynadığını fark ettikleri her noktada kendi Müslüman kitleleri arasındaki nüfuzundan dolayı Fas Sultanı kartını masaya sürdükleri anlaşılmaktadır (bkz. Şimşir, 1999: 110-111). Bunun yanısıra İtalya ve Rusya da sırasıyla Şeyh Ahmed Sanusi ve Afgan Emiri Amanullah Han üzerinden savaş sırasında ve sonrasında halifelik meselesine mühahil olmak istemişlerdir (*age.*: 111-113)

Ancak Mısır açısından halifelik makamına "yetersizlik" görüşü, esas olarak aday kişinin Mısır dışından olması durumunda öne çıkmaktaydı. Aksi taktirde Mısır'ın konuya yaklaşımı değişmekteydi. 1935'ten sonra El-Ezher'in başına geçen Şeyh El-Meraghi ile 1936'da tahta geçen Kral Faruk'un işbirliği içinde Kral'ın halifeliğini sağlama yolunda gösterdikleri çaba, buna bir örnek teşkil etmektedir. Gençliğinde Meraghi tarafından eğitilmiş olan Faruk, hocasının da etkisi altında, İslam'ı siyaset ve toplum için bir yönetsel doktrin olarak görmekte ve halifeyi de İslâm'ın ayrılmaz bir parçası, hatta özü olarak düşünmekteydi (Kedourie, 1963: 239). Şeyh ve Kral'ın bu ortak arzusu kendisini pek çok vesileyle açığa vurdu: 1938'de toplanan "Filistin İçin Arab ve Müslüman Parlamenterler Kongresi"nde bazı delegeler Faruk'u halife olarak ilan etme arzusu sergilediler; 1939'da Kahire'de toplanan bir Arap Asamblesi'nde Faruk halifelik için bir işaret teşkil edecek şekilde namaz cemaatine imamlık yaptı; 1943'teki İslâmî yeni yıl kutlamalarında Kahire'de sokaklara dökülen kitleler Faruk'a "Yaşasın Halife" nidalarıyla tâzimde bulundular (*age.*: 239-242). Faruk'un ümitleri yaklaşık bir 10 yıl daha sürdüyse de Nasır ve General Necib öncülüğündeki Hür Subaylar'ın darbe ile kendisini tahttan indirdikleri 1952'de tamamiyle söndü. Oysa ki aynı yılın başlarında Faruk'un halifelik iddiasını güçlendirmek amacıyla onun ana tarafından Peygamber'e yakınlığını "tesis etmek" üzere bir Kureyş soy bağlantısı bile kurulmuştu. (Haim, 1965: 244).

Yukarıda anlatılanlar ışığında, Türkiye'de 1920'lerin başında görülmüş olan "film"in, müteakiben Mısır ağırlıklı olarak Ortadoğu'nun geri kalan kısmında da gösterime girdiği ileri sürülebilir.[38] Batı-merkezli "modern" uluslaşma sürecinin dalga dalga yayılmasıyla giderek daha güçlü bir yönelim olarak beliren ulus-devlet arayışlarının ve bu arayışı besleyen milliyetçilik ideolojisinin sert esen rüzgarlarının havaya hakim olduğu Ortadoğu İslâm coğrafyasında, "pre-modern" bir sosyopolitik örgütlenme modelinin yapı taşlarından olduğu söylenebilecek hilafet kurumunun altına sığınabileceği bir "çatı" bulmak adeta imkansızdı. İlga sonrasında hilafeti yeniden ihya etme yolunda yaşanan bu başarısızlık, bir bakıma, belirtilen coğrafyada 19. yüzyılın sonlarından itibaren İslâmcılık (panislâmizm) ile milliyetçilik arasında süregelen mücadelenin ikincinin zaferiyle sonuçlandığının tescili olarak da okunabilir.

---

38 Hilafetin kaldırılması sonrasında Mısır-merkezli beliren tepkilerin ve buna dayalı ihya girişimlerinin dışında kararın Hindistan'da ciddi bir gündem oluşturduğu bilinmekte olup buna izleyen alt-bölümde değinilecektir. Bunun dışında İslâm dünyasınının diğer ülke ve bölgelerinde kararın nasıl karşılandığına ilişkin kaynaklar sınırlıdır. Bunlar arasında Suriye'de kararın hem lehinde hem de aleyhinde bir takım kıpırtılar olduğunu belirten Picard (1990: 64-69) ile Malezya'da (G. Doğu Asya) kararın kayıtsızlıkla karşılanıp çok fazla tepkiye yol açmadığını kaydeden Milner (1990: 190-192) zikredilebilir.

Hint hilafet hareketi

Halifeliğin kaldırılması Arap dünyasında, özellikle de Mısır'da bu makamı sahiplenme ve üstlenme yolunda dinamik bir atmosferin oluşmasına zemin hazırlarken, İslâm dünyasının bir başka önemli bölgesi olan Hindistan'da Türkiye'nin girişimi ciddi bir hayal kırıklığına bağlı olarak sancılı bir dönemin başlamasına yol açtı. Çünkü halifeliğin kaldırılması Hint Müslümanlarının Altkıta'da uzunca bir zamandır devam eden özerklik mücadelesinin daha fazla sürdürülme imkanlarının, özellikle "moral" açıdan yok olması anlamına gelmekteydi.

1919 ile 1924 arasında beş yıl süren Hilafet Hareketi, Hindistan'ın bağımsızlığı için Hindularla işbirliği ve koordinasyon halinde İngilizlere karşı mücadele eden Hint Müslümanlarının bir etkinliğiydi.[39] Bununla birlikte bu mücadeleye atılmalarında böylesi bir "ulusçu" etkenin ötesinde daha motive edici gibi görünen bir başka amaç gözetilmekteydi. Bu, hareketin adının açık biçimde simgelediği gibi hilafet ile ilişkiliydi. Hint Müslümanları Osmanlı halifesini Birinci Dünya Savaşı sonrasında İstanbul'da Avrupalı işgal güçlerinin elinde düştüğü aciz durumdan kurtarmayı, Hindistan'ın bağımsızlığı idealine eklemlemişlerdi.

Savaş sonrası günlerde Hindistan'da kargaşa dolu bir durum söz konusuydu. Hint Ulusal Kongresi Gandhi'nin öncülüğünde İngiliz sömürge yönetimine karşı "İşbirliğinden Kaçınma" şeklinde ifade edilen bir politika izlemeye karar vermişti. Başlangıçta sömürge yönetiminin Altkıta'yı ilgilendiren bazı konulara ilişkin yanlış tasarruflarını yeniden gözden geçirmeye zorlamayı hedefleyen bu girişim, giderek bağımsızlık amacına doğru evrilmişti (Sinha, 1972: 105-107). Bu dönemde Müslümanlar arasında öne çıkan Muhammed ve Şevket Ali Kardeşler ile Ebu'l-Kelam Azad, bir yandan Müslümanları yakından ilgilendiren Osmanlı ve hilafet sorununa oluşturulmuş bir komite bünyesinde Hint Müslümanlarının dikkatini çekerken,[40] diğer taraftan da Gandhi ile yakın temas içinde Müslümanları Hindu "kardeşleri" ile birlikte sömürge yönetimine karşı mücadeleye yönelterek "İşbirliğinden Kaçınma" hareketine destek vermekteydiler. Gandhi de sömürge yönetiminden istekleri arasında başından beri Hint Müslümanlarının çok hassas oldukları "Osmanlı topraklarının savaş öncesi durumunun korunması ve Hilafet şehri İstanbul'a dokunulmaması" konusuna yer vermekte-

39 Başlangıç noktası Aralık 1918 olarak kaydedilmekle birlikte, 1919 içerisinde bir "Merkez Komite" etrafında Hindistan'ın pek çok bölgesinde oluşturulan Hilafet komiteleri ile Hareket'in etkinlik sürecine girdiği söylenebilir (Özcan, 1997: 237-238).

40 Özellikle Muhammed Ali'nin 1. Dünya Savaşı sonrasında Hilafet Komitesi'nin başkanı olarak Avrupa'da başta İngiltere olmak üzere ülkeden ülkeye dolaşıp Osmanlı devletine karşı izlenecek politikada ve alınacak kararlarda Müslümanların hassasiyetlerine ve hissiyatlarına dikkat yöneltilmesi yolundaki girişimlerini burada kaydetmek gerekmektedir (bu konuda bkz. Öke, 1991: 48-57).

di. Gandhi'nin bu tutumunun Hindu-Müslüman yakınlaşmasının temellerini attığı söylenebilir.[41]

Bu konuda Hint Müslümanlarının hassasiyeti şuradan kaynaklanmaktaydı: Osmanlı Devleti Almanya'nın yanında savaşa girdikten sonra İtilaf Devletleri saflarında başı çeken İngiltere ordusundaki Hint Müslümanları ciddi bir ikilemle karşı karşıya kalmışlardı. Tâbisi oldukları Britanya İmparatorluğu'na hizmet etmekle "imanla bağlı oldukları" Halife'nin ordusuna karşı savaşmak şeklinde "iki arada bir derede kalma" sıkıntılarını giderme yolunda İngiliz yetkilileri (bizzat Başbakan Lloyd George ve Hindistan Kral Naibi) tarafından kendilerine "Halife'nin hükümranlığına saldırıda bulunulmayacağı ve Türkiye'nin başkentinin, Anadolu ve Trakya'daki topraklarının elinden alınmayacağı" sözü verildikten sonra savaşa katılmışlardı (Sinha, 1972: 11). Savaştan sonra bu sözlerde durulmayarak söz konusu topraklara, özellikle İstanbul'a yönelik mütecavizane İngiliz politikaları, Hint Müslümanlarının sözü edilen hoşnutsuzluklarına ve buna bağlı kapsamlı sorunların ortaya çıkmasına yol açan temel neden olmuştur. Böylece 80 milyona yakın varlıklarıyla Altkıta'da nüfusun dörtte birini oluşturan Müslümanlarla Hindu çoğunluk arasında birlikte hareket etme imkanlarının (ki tarihe bakıldığında bunun pek görülmediği bir gerçektir) önü açılmış oldu.

Ancak Hindistan Müslümanları için bağımsızlığın ötesinde bir başka önemli sorun da, nüfusunun çoğunluğu Hindu olan Hindistan'da bağımsızlık sonrasında Müslümanların pozisyonunun ve kimliğinin nasıl değerlendirileceğiydi (Niemeijer, 1972: 48). Böylesi bir durumda Hindu çoğunluk tarafından asimilasyona tâbi tutulma belki de kırıma uğrama korku ve kaygıları Hindistan Müslümanlarının ulusal bağımsızlık hareketine katkılarının koşullu hale gelmesine, yani öngörülen bağımsız Hindistan'da kendilerine güvenli bir özerklik garantisi verilmesi konusunda ısrarlarına neden olmaktaydı (krş. Öke, 1991: 123-124; Koloğlu, 1995: 323). Uzunca bir zamandan beri bağlılıklarını beyan ettikleri Osmanlı hilafetinin varlığında ulusal mücadeleye katkılarının bu koşulunu dayandırabilecekleri sembolü bulmuşlardı.[42] Çünkü, Altkıta'nın sınırları dışında mev-

---

41 Gandhi savaş sonrasından itibaren yaptığı pek çok konuşmada İngiltere'nin Osmanlı Devleti'ne yönelik izlediği mütecavizane politikadan Hint Müslümanlarının duyduğu rahatsızlık ve üzüntüyü paylaştığını vurgulamış, İngiltere'yi bu konuda savaş öncesinde verdiği sözleri tutmamakla suçlamış ve Hint Müslümanlarının hilafet ve Türk sorunu konusundaki serzenişlerine kulak verilmesini istemiştir (bkz. Sinha, 1972: 3. ve 4. bölümler). O kadar ki Gandhi Türkiye sorununun Hint Müslümanlarının istedikleri yönde çözüme kavuşturulmasıyla, ancak bu sağlandığında, Hindistan'da arzu edilen barışın sağlanabileceğini ileri sürme noktasına dahi varmıştır (*age.*: 71).

42 Hindistan Müslümanlarının Osmanlı halifeliğine bağlanmalarının Altkıda'da Müslüman Bâbür devletinin çözülüp yerini İngiliz hakimiyetine bıraktığı 18. yüzyıl başlarına kadar geriye götürülmesi mümkündür (Özcan, 1997: 16). İlginç olan nokta, Hint Müslümanlarının bu yöneliminin farkına varan İngilizlerin de giderek Altkıta üzerinde hakimiyetlerini tesis ederken karşı karşıya kaldıkları tepki ve direnişleri gidermek için Osmanlı halifesine başvurarak onun arabulucu-yatıştırıcı olmasını istemeleri, bu uğurda onun halifeliğini tanımaktan da çekinmemeleridir (Örnek için bkz. Özcan, 1997: 21-22 ve 1998a).

cut "özgür ve güçlü bir hilafet devleti olur ve Müslümanlara baskı yapanların karşısına dikilirse, kendilerini güvencede hissedebileceklerdi" (Koloğlu, 1995: 323). Bu noktadan itibaren, artık yalnızca "Hint *ulus*'unun üyeleri" olarak İngilizlerden bağımsızlıklarını kazanma amacını değil, aynı zamanda "İslâm *ümmet*'inin üyeleri" olarak tüm İslâm dünyasının liderliği olarak gördükleri ve kendilerini de bağlı saydıkları Osmanlı halifeliğinin kurtuluşunu mücadelelerinin ayrılmaz bir parçası olarak öne sürmeye başladılar. Dolayısıyla Hilafet Hareketi'nin "bir panislâmik sembol temelinde Hint ulusal hareketine Müslüman katılımını sağlamaya yönelik" olduğu söylenebilir (Minault, 1982: 209).

Halifelik nosyonunun hedefler arasına katılması, "ulusçu" mücadeleye Müslümanların katılımının daha da artmasını sağladı. Ancak panislâmî halifelik ideali ile Hint ulusçuluğunun kombinasyonunun hiç de kolay olmayacağını tahmin etmek zor değildir. Pratikte Hilafetçilerin İslâm gibi aşkın (ulus-aşırı) bir kimlik üzerindeki ısrarları, onların Hint ulusçuluğunu savunmalarını sorunlu, Hindistan'daki diğer gayrı-Müslim topluluklarla ayrılıklarını da vurgulu hale getirdi. Ayrıca kendi memleketlerine dışarlıklı bir konuya İslâm adına böylesi yoğun ilgileri, Hint coğrafyası bünyesinde yerel-yöresel bazda biçimlenen "özgün" müslümanlıkları ile ve bu sınırlarla bağlantılı çıkarları üzerinde yoğunlaşmalarını engelledi (Niemeijer, 1972: 171). Yanısıra, bu panislâmî yönelim Hilafet Hareketi'ne, Hint ulusal bağımsızlığına sempati ile bakan pek çok siyasal etki sahibi İngiliz'in gözünde de kendisiyle çelişik bir nitelik kazandırdı. Bu İngilizler Hilafet Hareketi'nin liderlerini, Osmanlılara kayıtsız-koşulsuz bağlılık şeklinde tezahür eden inançlarıyla "Hindistan'ı yönetmek gibi onurlu bir görevi yapabilmeye muktedir olmaktan uzak" gördüler (Watson, 1955: 84). Üstelik bu inanç temelinde mücadelelerinin bir parçasını oluşturan halifeliği ihya etme amacı, mevcut *reel-politik* açısından değerlendirildiğinde bir tür "fantezi" olmaktan öteye gitmemekteydi.

Gerçekten Hint Hilafetçileri ne Türkiye içinde olup bitenlerden ne de diğer Orta Doğu ülkelerindeki gelişmelerden tam anlamıyla haberdardılar. Onlar Osmanlı Halifeliği'ni kurtarmak için mücadele ederken, diğer Müslüman ülkeler panislâmist bağlayıcılıktan arınmış ulus-devletler kurabilmenin sorunlarıyla uğraşmaktaydılar. Özellikle yaklaşık yüz yılı aşkın bir süredir Osmanlı topraklarında görülmüş olan Batılılaşma girişimleri temelinde Türkiye'de söz konusu olan laik-batıcı dönüş ile Ortadoğu'da giderek yükselen Arap ulusçuluğu konusunda ciddi bilgi eksiklikleri vardı (Niemeijer, 1972: 174). Halifeliğin kaldırılmasından önce, Türkiye'deki gidişata ilişkin ipuçları verebilecek pek çok girişim (örneğin saltanatın kaldırılması, halife-sultan Vahdettin'in ülkeden çıkarılması ve yerine hiçbir etki ve yetkisi olmayan Abdülmecid'in getirilmesi) onlar üzerinde gerektiği şekilde uyarıcı olmamıştı.[43] Aksine Halifeliği kaldırıp, halifeyi yurt-

43 Saltanatın kaldırıldığı haberleri Hindistan'a ulaştığında ulema arasından küçük bir grup bunu İslâm'a aykırı bulup eleştirirken, çoğunluğun düşüncesi bu kararla halifenin günlük sıkıntılarla

tan uzaklaştırarak "son vuruş"u yaptığı âna kadar Mustafa Kemal'e büyük bir sevgi ve saygı duymaya devam etmişler, dahası onu İslâm'ı savunduğu ve koruduğu düşüncesiyle "İslâm'ın Kılıcı" olarak nitelemişlerdi (Sinha, 1972: 161, 169; Minault, 1982: 202).

Halifeliğin kaldırılmasının söz konusu olduğu dönemde Hilafetçiler ideolojik çerçevelerindeki güçlü "Müslümanlık" vurgusundan dolayı giderek Hint ulusal hareketine yabancılaşma sürecine girdiler. Müslümanlar silahlı mücadeleyi de içeren daha sert yöntemleri gündeme getirirken Gandhi'yi sorunu Hindistan boyutlarıyla sınırlamakla eleştiriyorlardı (Öke, 1991: 74). Hindular açısından bakıldığında ise Türkiye'deki mücadelenin kazanılmasından sonra, bu "takdire şayan" gelişme ile birlikte artık hilafet meselesinin bir kenara bırakılıp, Hindistan'a ilişkin "ulusal" hedeflerin daha da ön plâna çıkarılması gerekliydi (*age.*: 84). Zaten "İşbirliğinden Kaçınma" hareketinin, şiddetin işin içine karışarak denetimden çıkması nedeniyle askıya alınmasından ve Gandhi'nin Mart 1922'de tutuklanmasından sonra Müslümanların Hindularla olan ittifakı kopma noktasına gelmişti (Watson, 1955: 78). Bundan sonraki süreçte hiçbir zaman yok olmamış fakat hasır-altı edilmiş olan Hindu-Müslüman sürtüşmesi, İngiliz sömürge yönetiminin "böl-yönet" politikasını devreye sokmasına da bağlı olarak, hem ulusal mücadelenin hem de Hilafet Hareketi'nin tamamiyle anlamını yitirmesine yol açacak şekilde yeniden gün yüzüne çıktı (Minault, 1982: 211; Öke, 1991: 73-74).[44]

Hilafetçiler Türkiye'de hilafetin ilgası haberini alır almaz ilkin buna inanmak istemediler. Bunun bir gerçek olduğunu anladıkları noktada ise Mustafa Kemal'e duydukları "muhabbet" hızla nefrete dönüştü. Panik halinde bir alternatif arayışına girdiler. Ebu'l-Kalam Azad halihazırda mevcut en güçlü bağımsız Müslüman devlet hükümetinin halifeliği almasını ve Hilafet Hareketi'nin Hint Müslümanlarının siyasal örgütü olarak işlerliğini sürdürmesini önerdi. Türklerin halifeliğe yaptıklarını esefle karşılayan Ali Kardeşler ise halife Abdülmecit'in sürülmesini kabul etmeyip, Mustafa Kemal'e şiddetle karşı çıktılarsa da kayda değer bir alternatif sunmayı da başaramadılar (Minault, 1982: 204-205). Hayal kırıklığı Muhammed Ali'nin İbni Suud tarafından düzenlenen Mekke Kongresi'ne katılmasıyla daha da arttı. Çünkü Kongre'ye katılan Müslüman delegasyonlarından hiçbiri Hint Müslümanlarının köktenci çizgisine olumlu yaklaşmadı (Watson, 1955: 87).

Bununla birlikte milliyetçilik ile İslâm'ı bünyesinde birarada barındırmakta ısrarlı Hilafet Hareketi'nin düşünsel mirasının, sonraki dönemin "Hint-Müslü-

uğraşmaktan kurtarıldığı ve 'seçimle tayin edilen daha İslâmî bir hilafet usulüne geri dönüş" olduğu şeklindeydi (Özcan, 1997: 244).

44 Söz gelimi, Öke'nin belirttiğine göre, İngiliz propagandası sonucu Hindular Hilafet Hareketi'nde kullanıldıklarını düşünmeye başlamışlar, Hilafet hareketine katılan Hindular, bağnaz dindaşları tarafından "Müslümanlaşmak"la suçlanmışlardır (Öke, 1991: 84).

man" ("Hindu" değil) ulusçuluğu üzerinde önemli izlere sahip olduğunu belirtmek gerekir. Tek farkla ki artık daha fazla Altkıta ötesinden arayışlar söz konusu değildi. Hareketin düşünsel çerçevesi ve pratiğinin yeni ve artık daha fazla evrensellik iddiası taşımayan bir yoruma tâbi tutulmasından, Muhammed İkbal'in "çok-milliyetli fakat yerel (bölgesel) vurgulu panislâmizmi"nin doğuş bulmasına ve yapıtaşı din olan nadir ulus-devletlerden biri olarak Pakistan idealinin gerçeklik kazanmasına temel oluşturduğu ileri sürülebilir (Ahmad, 1967: 140; Niemeijer, 1972: 178; Minault, 1982: 212).

Değerlendirme

God made man and the Devil made the nation.[45]

Yukarıda sergilenen görüntü, İslâm dünyasında ilk ortaya çıktığı dönemlerden 1900'lerin ilk çeyreğine kadar gelen süreçte, ne hukuksal temeller ne de kurumsal pratik itibarıyla, mutabakat çerçevesi kesinkes çizilmiş bir halifelikten söz edilemeyeceğini gözler önüne serer. Kurumun mahiyeti, işlevleri ve etki alanı ile sınırları, zamanın-mekânın özgüllüklerine ve siyasal koşullara bağlı olarak çeşitlenmiş, özellikle de siyasal iktidarlar ve iktidarlararası mücadeleler, halifeliği sahiplenmek veya denetlemek konusunda belirleyici olmuştur. Halifelik ilkin Peygamber'le birlikte ortaya çıkan İslamî sosyopolitik yapının, Peygamber'in ölümünden sonra da varlığını sürdürebilmesi hedefiyle doğuş bulmuş bir siyasal-dünyevi liderlik makamı olarak gündeme gelmiş, ancak daha en baştan, etnik bölünmüşlüklerin söz konusu makam üzerinden sürdürülen iktidar mücadelelerine yol açması söz konusu olmuştur. Daha sonra ise dinsel-ilahî otoriteyi beraberinde getiren bir kutsiyet atfı ile bu dünyevi-siyasal makamın etki gücü daha da pekiştirilmiştir. Buna mukabil, değişen koşullar siyasal iktidar açısından bir parçalanmaya yol açtığında, bu parçalanmış yapı içerisinde halifelik bir meşruiyet kaynağı olarak yalnızca dinsel bir sembol durumuna gerilemiştir. İlginç olan nokta, halifelik kurumunun İslâm toplumunun gündemine gelmesinden itibaren kendisini gösteren bu pratikler setinin, yani siyasal ile dinsel temsiliyet arasında bazen her ikisini de kapsayan gidiş-gelişlerin, tarihin ileri sayfalarında dönemin ve ortamın özelliklerine bağlı olarak tekrar tekrar ortaya çıkmış olmasıdır. Bu olgu, halifelik kurumunun hukuksal mahiyetine ilişkin belli ilke ve kuralların yerleştirilmesini engellemiştir. Böylesi bir kuramsal çerçeve üzerinde mutabakat eksikliği, 1924'te Türkiye'deki "İlga" kararı sonrasında Müslüman ülkeler yöneticilerini kurumu yok olmaktan kurtarma yolunda geçerli bir çözüm üretmekte başarısızlığa götüren önemli bir etken olsa gerektir. Hali-

45 Hint Hilafet Hareketi'nin yukarıdaki alt-bölümde de bahsedilen önde gelen isimlerinden Muhammed Ali'nin halifeliğin kaldırılmasını izleyen süreçte sarfettiği bir söz [Tanrı insanı yarattı, Şeytan da ulusu] (akt. Watson, 1955: 94).

felik konusunu gündeme getiren İslâmcı entelektüel çevreler arasında dahi tartışma ve münakaşalara yol açan nokta, Hilafet'e işlerlik kazandırma yolunda dayanılabilecek kuramsal-hukuksal alt yapının bir türlü oluşturulamamış olmasıdır.[46]

Geç-Osmanlı döneminde halifeliğin papalıkvari mahiyette ve sultan-halife nitelemesiyle "kırılgan" biçimde "ihya"sından 1924'te yeni Türkiye'nin izleyeceği yolu belirleyen siyasal ve toplumsal projenin dışında bırakılarak "ilga"sına uzanan süreç, aslında daha geniş bir bağlamda 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren birbiriyle at-başı giden panislâmizm ve milliyetçilik cereyanları arasında süregelen ve ipin "milliyetçilik" tarafından göğüslenmesiyle sonuçlanan yarışın bir izdüşümü olarak da okunabilir. Yüzyıllardır "dinlenme"de olan hilafet nosyonunun önce Yeni Osmanlılar sonra da II. Abdülhamit tarafından Osmanlı sosyopolitik gündeminin merkezine taşınması, panislâmizm ya da, daha yerli bir deyişle, "İttihad-ı İslâm" düşüncesi ve siyasetinin bir gereğiydi. Halifelik kurumuna ve Osmanlı Hilafeti'ne ilişkin duyarlılığın böylesi bir ideolojik arkaplândan beslendiği söylenebilir. Aynı dönemde mevcut olan ancak fazla rağbet görmeyen milliyetçilik (Türkçülük) hareketi ise Birinci Dünya Savaşı sonrası süreçte, savaşın acı deneyimlerinin de eşlik ettiği bir kararlılıkla tek geçerli seçenek olarak siyasal ve düşünsel iklime giderek nüfuz edip, sonuçta da iktidar oldu. Bu gelişmeye bağlı olarak, hilafet, önce bazı stratejik kaygılarla yeniden "dinlenme"ye alınır gibi olduysa da Türkçü-etnisist bir ideolojik temelde yükselen ulus-devlet Türkiye'nin katetmekte olduğu yolda, onun, bir zamanlar Memlûk dönemi Mısır'ında veya Yavuz'dan sonra Osmanlı'da olduğu şekilde bir ek meşruiyet dayanağı olarak yedeklenmesinin dahi imkansızlığı çok geçmeden anlaşıldı. Çünkü Yerküre'nin yeni ortaya çıkan ve Türkiye'ye de yansıyan çehresine bakıldığında, "Hilafet" artık taşınamayacak bir "zevait"ti. Böylece Türkiye dışına atılan sembol, İslâm dünyasının geri kalan kısmında, özellikle de Arap Orta Doğu'sundaki ihtiraslı ama iktidarsız yöneticilerin birbirlerine karşı egemenlik arayışları içerisinde ve dünya üzerindeki etkin iki süper gücün nüfuz mücadelesi çekişmesinde kimseye "yâr" olmadı (krş. Georgeon, 1990: 33).

Son olarak şunlar söylenebilir: Tarihsel süreç içerisinde İslâm coğrafyasında

46 İslâmiyet'te halifeliğin pozisyonu ve yapılanmasını açık seçik kılmak için geliştirilmeye çalışılan hukuksal çerçeve denemelerinin, esas itibarıyla, mevcut iktidar mekanizmalarına tâbi kaldığı ve bu mekanizmaların işleyiş mantığının bir tercümesinden ibaret oldukları söylenebilir. Örneğin Hilafet'i hukuksal açıdan ele alırken ve kurumun İslâm'da yerini temellendirirken akla gelen ilk isim olan Maverdi'nin bu açıdan temel başvuru kaynağı olan eserinin en dikkat çekici yanı, "zor kullanarak hakimiyet kuran emirlerin halife tarafından tanınması" şeklinde "*de facto* idarelere hukuki mahiyet verme"yi kayda düşen bir ilkenin bulunmasıdır (Güngör, 1986: 170-171). Abbasi Hilafeti'nin güçten düştüğü ve çevresindeki sultanlıklara karşı acz içinde olduğu bir dönemde yaşamış olan Maverdi'nin, aslında siyasal-toplumsal realiteyi hukuksal plânda ifadelendirmekten öte bir şey yapmadığı söylenebilir (*age.*: 169-171). Aynı yönde düşünsel formülasyonların, dönemin diğer önde gelen alimleri tarafından da ortaya atıldığı belirtilmektedir (bkz. Türköne, 1994: 172-173).

iktidarını geniş bir zemin üzerinde etkin biçimde tesis eden bir siyasal irade var olduğu noktada halifelik bu iradeden yana çekim gücüne sahip bir ittihad sembolü olarak temayüz etti. İslâm dünyasında böylesi bir iktidar odağı ya da merkezinin kaybolduğu ve yerine aynı etkinlikte bir başkasının vücut bul(a)madığı anda, yani siyasal bir parçalanmışlığın zemine hakim olduğu noktada halifelik, kendisi üzerinden ihtilafların dışa vurulduğu bir kaynak oldu. Türkiye'de alınan karar ise, böylesi bir parçalanmışlığın artık geri dönülmez şekilde, "millet" (ulus-devlet) adı altında kurumsallaştı(rıldı)ğı "dönüşmüş" dünyada, bu dünyanın bir parçası olmaktan kaçamayan "Dar-ül İslâm" bünyesinde böyle bir kuruma/makama/sembole yer olmadığını örnekleyen bir gelişme olarak kaydedilebilir.[47]

Dünyanın "Milletler Çağı" denilen bu parçalanmışlık halinin aşılma emarelerini içinde barındırdığı kimilerince düşünülen geç-modernitenin, ulus-aşırı kimlik kodlarına dayalı birliktelikleri teşvik ettiği ölçüde yeniden halifelik tartışmalarına enerji sağlayabileceği düşünülebilir. Bu yönde tartışmalar gündeme gelmiş[48] olmakla birlikte, sürecin Hilafet'in yeniden ihyasına dönük gelişmelere gebe olup olmadığını şimdiden kestirmek olanaksızdır. Ancak yine de söylenebilecek olan, böylesi bir yeniden ihya tasavvurunu geçmişte geçerli olanlardan farklı bir kavramlar setine dayandırmak zorunda olduğumuzdur. Bu açıdan düşünüldüğünde, günümüzün bilgisayar-hakim dünyasının ancak siberuzayda çekim merkezi olabilecek bir "sanal halife"yi taşıyabileceğini söylemek, belki müjdeci olmak kadar "şeamet tellallığı" olarak da değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

Abdurrazık, A. (1995) *İslamda İktidarın Temelleri - Bir İdeolojik Devlet Eleştirisi* (çev.) Ö.R. Doğrul-1927), Birleşik Yayıncılık, İstanbul.

Ahmad, A. (1967) *Islamic Modernism in India and Pakistan. 1857-1964.*

Ahmed Hilmi, Ş. F. (1979) *İslâm Tarihi-2. Cilt* (Sadeleştiren: M. Rahmi), Sağlam Kitabevi, İstanbul.

Akgün, S. (tarihsiz) *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik*, Turhan Kitabevi, Ankara.

Akgündüz, A ve S. Öztürk. (1999) *Bilinmeyen Osmanlı*, OSAV, İstanbul.

Alpkaya, F. (1998) *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924),* İletişim Yayınları, İstanbul.

Arkoun, M. (1999) *İslam Üzerine Düşünceler*, Metis Yayınları, İstanbul.

Arnold, T.W. (1965) *The Caliphate (with a concluding chapter by S. Haim)*, Routledge and Kegan Paul, Londra.

Atay, F.R. (1969) *Çankaya*, Doğan Kardeş Basımevi, İstanbul.

47 Bu bakımdan, bölümün başında kaydedilen Muhammed Ali'nin sözü kadar anlamlı olan şu ifadeleri de zikretmek yerinde olacaktır: "İslâm hilafetinin katli Arapçılık, Turancılık vb. kavmiyetçi cereyanların diriltilmesi olayına bağlıdır. Çünkü Osmanlı devletinin bütünlüğünü sağlayan yapı ırkçı unsurların öne çıkmasıyla bozulmuştur. Ve devlet otuz küçük devlete ayrılmıştır" (Şinnâvî, 1995: 57).

48 Örnekler için bkz. Mısıroğlu, 1993: 368-396; Bulaç, 1995: 220-223; Ömeroğlu, 1996: 207-220.

Avcı, C. (1998) "Hilafet", *TDV. İslâm Ansiklopedisi*. Cilt: 17.

Aydemir, Ş.S. (1983) *Tek Adam*. Cilt:3, Remzi Yayınevi, İstanbul.

Ayubi, N. (1993) *Arap Dünyasında Din ve Siyaset,* (çev.) Y. Alogan, Cep Kitapları, İstanbul.

Bardakçı, M. (1998) *Şahbaba: Osmanoğulları'nın Son Hükümdarı VI. Mehmet Vahidettin'in Hayatı, Hatıraları ve Özel Mektupları*, Pan Yay., İstanbul.

Berber, E. (1997) *Kurtuluş Savaşında Mustafa Kemal ve Vahdettin*, Ayraç Yayınevi, Ankara.

Bulaç, A. (1995) *Modern Ulus Devlet*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Büyükkara, M.A. (1999) *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, Rağbet Yayınları, İstanbul.

Çetiner, Y. (1993) *Son Padişah Vahdettin*, Miliyet Yayınları, İstanbul.

Çetinsaya, G. (1988) "II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında İslâm Birliği Haretketi, 1876-1878", *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi.

Çetinsaya, G. (1999a) "İsmi Olup da Cismi Olmayan Kuvvet: II. Abdülhamid'in Pan- İslâmizm Politikası Üzerine Bir Deneme", *Yeni Türkiye,* Osmanlı Özel Sayısı.

Çetinsaya, G. (1999b) "Çıban Başı Koparmamak: II. Abdülhamid Rejimine Yeniden Bakış", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 58.

Çulcu, M. (1992) *Hilafetin Kaldırılması Sürecinde Cumhuriyetiin İlanı ve Lütfi Fikri Davası (2 Cilt)*, Kastaş Yayınları, İstanbul.

Elpeleg, Z. (1999) *Filistin Kurtuluş Hareketinin Kurucusu Hacı Emin el-Hüseyni*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Enayat, H. (1982) *Modern Islamic Political Thought*, Macmillan, Houndmills.

Eraslan, C. (1995) *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, Ötüken, İstanbul.

Gentizon, P. (1983) *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Georgeon, F. (1990) "Kemalizm ve İslâm Dünyası (1919-1938): Bazı İşaret Taşları", *Kemalizm ve İslâm Dünyası,* içinde (der.) İ. Gökalp ve F. Georgeon (çev.) C. Akalın, Arba Yayınları, İstanbul.

Gibb, H. ve H. Bowen. (1957) *Islamic Society and the West Vol. 1,* Oxford University Press, Londra.

Goloğlu, M. (1973) *Halifelik. Ne idi? Nasıl Alındı? Niçin Kaldırıldı?*, Kalite Matbaası, Ankara.

Gölpınarlı, A. (1979) *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yayınevi, İstanbul.

Güngör, E. (1986) *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken, İstanbul.

Haim, S. (1965) "The Abolition of the Caliphate and Its Aftermath", *The Caliphate* (T.W. Arnold) içinde. Routledge and Kegan Paul, Londra.

Hiro, D. (1989) *Islamic Fundamentalism*, Paladin, Londra.

Hourani, A. (1970) *Arabic Thought in the Liberal Age*, Oxford University Press, Londra.

İnalcık, H. (1987) "The Caliphate and Atatürk's İnkılâp", *Turkish Review*, Vol.2. No.2.

Kara, İ. (1986) *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I*, Risale, İstanbul.

Kazıcı, Z. (1991) *İslâm Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul.

Kedourie, E. (1963) "Egypt and the Caliphate", *Journal of the Royal Asiatic Society.*

Koloğlu, O. (1994) *Gazi'nin Çağında İslam Dünyası*, Boyut Kitapları, İstanbul.

Kramer, M. (1986) *Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congresses*, Columbia University Press, New York.

Lambton, A.K.S. "*Khalifa* (In Political Theory)". *The Encyclopaedia of Islam. (New Edition).* Vol. IV., E., J. Brill, Leiden.

Mansy, M. (1990) "Biçim ve Reform. Mısır ve Kemalist Türkiye". *Kemalizm ve İslâm Dünyası* içinde, (der.) İ. Gökalp ve F. Georgeon (çev.) C. Akalın, Arba Yayınları, İstanbul.

Mısıroğlu, K. (1990) *Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücahitler*, Sebil Yayınevi, İstanbul.

Mısıroğlu, K. (1993) *Geçmişi ve Geleceği ile Hilafet*, Sebil Yayınevi, İstanbul.

Milner, A.C. (1990) "Türk Devriminin Malezya'daki Etkileri", *Kemalizm ve İslâm Dünyası* içinde (der.) İ. Gökalp ve F. Georgeon (çev.) C. Akalın, Arba Yayınları, İstanbul.

Minault, G. (1982) *Thi Khilafat Movement-Religious Symbolism and Political Mobilization in India*, Columbia University Press, New York.

M. Sabri Efendi. (1998) *Hilafetin İlgasının Arkaplanı,* (çev.) O. Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul.

Niemeijer, A.C. (1972) *The Khilafat Movement in India 1919-1924.*

Ömeroğlu, A. (1996) *Demokratikleşme Sürecinde Hilafet Sorunu*, Pul Yayınları, İstanbul.

Özakman, T. (1997) *Vahidettin, Mustafa Kemal ve Milli Mücadele: Yalanlar, Yanlışlar, Yutturmacalar*, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Özcan, A. (1997) (İkinci Baskı). *Pan-İslamizm-Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*. T.D.V. Yayınları, Ankara.

Özcan, A. (1998a.) "İngiltere'de Hilafet Tartışmaları, 1873-1909", *İslâm Araştırmaları Dergisi*. Sayı: 2.

Özcan, A. (1998b) "Hilafet (Osmanlı Dönemi)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Cilt: 17.

Öke, M.K. (1991) *Hilafet Hareketleri*, T.D.V. Yayınları, Ankara.

Picard, E. (1990) "Suriyeli ve Iraklı Arap Milliyetçiler ve Kemalizm". *Kemalizm ve İslâm Dünyası* içinde, (der.) İ. Gökalp ve F. Georgeon (çev.) C. Akalın, Arba Yayınları, İstanbul.

Rosenthal, E.I.J. (1965) *Islam in the Modern National State,* Cambridge University Press, Cambridge.

Seferta, Y.H.R. (1965) "The Concept of Religious Authority According to Muhammad Abduh and Rashid Rida", *The Islamic Quarterly*, Vol. XXX. No.3.

Sırma, İ.S. (1995) *Hilafetten Saltanata Emeviler Dönemi*, Beyan Yayınları, İstanbul.

Sinha, R.K. (1972) *Mustafa Kemal ve Mahatma Gandi*, Milliyet Yayınları, İstanbul.

Sourdel, D. (1978) "*Khalifa* (The History of the Institution of the Caliphate)" *The Encyclopaedia of Islam. (New Edition)*, E. J. Brill, Vol. IV. Leiden.

Şimşir, B.N. (1999) *Doğunun Kahramanı Atatürk* , Bilgi Yayınevi, İstanbul.

Şinnâvî, F. (1995) *Hilafet: Modern Arap Düşüncesinin Eleştirisi,* (çev.) S. Ömeroğlu, İnsan Yayınları, İstanbul.

Toynbee, A.J. (1927) "Abolition of Ottoman Caliphate", *Survey of International Affairs-1925*. Vol.1. Oxford University Press, Londra.

Tunçay, M. (1989) (2. Basım) *T.C.'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, Cem Yayınevi, İstanbul.

Türkiye Cumhuriyeti'nin Lâikleşmesinde 3 Mart 1924 Tarihli Kanunları Önemi (1995), Atatürk Araştırma Merkezi Atatürk ve Atatürkçülük Dizisi, Ankara.

Türköne, M. (1994) *Siyasal İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Uluğ, N.H. (1975) *Halifeliğin Sonu*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Watson, W.J. (1955) *Muhammad Ali and the Khilafa Movement*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. University of London.

Yücel, A.S. (1999) "İki Halifenin Bir Arada Bulunmaması ve Osmanlı Hükümdarı Sultan İbrahim'in Siyaseten Katli", *İslâmî Araştırmalar*. Cilt: 12. No: 1.

Zürcher, E.J. (1995) *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

"A symbol for union or a source of conflict?": An attempt at rethinking the abolition of the caliphate

In what ways, if any, did the end of the caliphate cause problems in the realm of Islam, and/or to what extent could it be considered a reason for having created a crisis in the entire Islamic world? This article aims to rethink about these fundamental questions related to the decision taken by the Turkish Grand National Assembly in the early twentieth century regarding the fate of one of the most significant and central institutions of 'historical' Islam. A common opinion in many circles of the Islamic world is that the abolition of the caliphate terminated all possibilities and chances for the unity of Muslims. In addition, this happened at a time when the subjugation of Islam as a culture and civilisation faced with Westen technical, military and political superiority. The modernist/secular circles, on the other hand, counteracted this argument by underscoring that the institution had never played a crucial binding role in the affairs of Muslims. Consequently, the Turkish attempt was right and defensible insofar as the caliphate was seen as an obstacle to the progress of Muslims in the modern world. These two viewpoints seemed to have had a great impact on the essence of the writings on this event, creating an unhealthy polarisation as a result of which prejudices and value judgments have overshadowed the analytical approaches to the issue.

Debates on caliphate's place and limits in an Islamic setting, i.e., whether it is restricted to temporal or spiritual affairs of the Muslim community, or covers both, have not reached a satisfactory conclusion. The basic reason for this seems to lie on the different practices adopted by the rulers of the Islamic world under the title of the caliphate throughout the history of Islam. In general, political power seems to have played the main role in controlling and possessing the institution. Its nature and position depended upon the practical conditions and circumstances of particular times and places. In this process, different practises in the name of caliphate occurred, such as tribally-based political leadership, holiness-attributed monarchy, powerless but symbolic functionary giving legitimacy to rulers, and a sort of papacy. These diverse experiences of the caliphate impeded the development of some principles and norms for the operation of the institution throughout history. The absence of such a theoreti-

cal framework on how the institution would function and operate became the main reason for the inability of the authorities in the Muslim countries to find a workable solution to the problem of keeping the institution intact after the Turkish decision of abolition.

The article concludes that whenever and wherever an able Muslim political power emerged and dominated over the rest of the Islamic world, the caliphate appeared to have been a symbol for union in favor of this powerful entity which came to be a centre of attraction for all Muslims. Wheras in times of crisis and fragmentation which the world of Islam periodically faced, the institution of caliphate made the situation worse, by becoming a source of conflict in the realm of Islam. Subsequently, with the rise of the idea and practice of the 'nation-state' and the spread of its ideology 'nationalism' all over the world, any such fragmentation left no place for the caliphate to take a refuge within 'the house of Islam' which, in its turn, could not escape from being part of this global project of modernity.

Türk ulusal karakterini anlamak ve Norbert Elias'ın Almanlar Üzerine Çalışmalar*'ı*

*Taner Akçam**

Giriş

Osmanlı-Türk tarihinin en sorunlu taraflarından birisi, son yüzyılı içinde yaşadığı kırılmalardır. Çokuluslu Osmanlı İmparatorluğundan, Ulusal Türk Devletine geçiş sürecinin en karakteristik özelliği bu kırılmalardır, dersem abartmış olmam. Belli bir "tarihsel sürekliliğin" sarsılması anlamına gelen bu durumun yarattığı en önemli sorulardan birisi, bu süreci yaşayan topluluğun, kendisi hakkındaki kanaatinin, değer yargısının sarsıntıya uğramasıdır. Topluluk, kendine yüklediği anlamdan kuşku duymaya başlar. Hele bu kırılmalar, yenilgiler ve iktidar kayıplarını da içeren büyük travmalar biçiminde yaşanmışsa, bu biçimde "taciz edilmiş" tarihin ciddi sonuçlarından birisi, kendine güveni olmayan bir ulusal kimlik ve yaralanmış ulusal onurdur.

"Yaralanmış Ulusal Onur"un sorunlarının neler olabileceği konusuna burada girmeyeceğim. Ama, Türkiye'de oldukça yaygın olan, bir paranoya haline gelmiş, etrafımızın bizim mahvımızı istemekten başka işi gücü olmayan düşmanlarla çevrili olduğu fikrinin; kronik bir kendine güvensizlik ve aşağılık kompleksi ile büyük bir imparatorluğun torunları olmanın getirdiği böbürlenme ve büyük bir güç olduğuna inanma arasında gidip gelen dengesiz tavır alışların esas olarak bu olgudan beslendiğini söylemek mümkündür. Zayıf ve çaresizlik duygusu ile büyüklük fantezileri arasındaki bu büyük savrulmalar, tıpkı bireylerde olduğu gibi, ulusların da, karşılaşılan sorunlara, "gerçekçi" temelde çözüm getirmeleri engeller. Kurgu dünyasının, "fanteziler"in içinde yüzülür. Genel kural olarak geçmiş, yeniden özlem duyulan ideal gelecek olarak tanımlanır. Bu ideale ulaş-

(*) Hamburg Sosyal Bilimler Enstitüsü.

mak için şiddete başvurmaktan kaçınılmaz.

Ana problem, bireylerin olduğu gibi kolektif toplulukların da kötü olayları, yaşanmış travmaları, hayat hikâyelerine (öz-imajlarına) entegre etmekte güçlük çekiyor olmalarından kaynaklanır. Türkiye'de böylesi bir sorunla karşı karşıyayız. Tarihimiz, esas olarak özellikle yüzyılın başları itibarıyla yaşanmış şoklar tarihidir. Bu şoklar, sadece ve büyük ölçüde, "kırım", "katliam", "sürgün" gibi kavramlarla ifade edilen şiddet gösterileri ile sınırlı değildir. Bu tarih, aynı zamanda tarafımızdan, büyük ölçüde, yenilgiler, toprak kayıpları, "ulus olarak" var olma korkusu içinde yaşadığımız, onurumuzla oynanma ve aşağılanma tarihi olarak da kabul edilmektedir. Bunlar, üzerinde düşünülmek istenmeyen travmalardır.

Bu tür büyük şok ve travmaların bir ürünü olan, "Yaralı Ulusal Onur"un en negatif özelliklerinden bir tanesi, sivil davranış normlarının kabulünde zorlanılması ve şiddete başvurma yatkınlığıdır. Bunun nedeni basittir. Sivil davranış normlarının egemen hale gelmesi, "uygarlaşma", insanlardaki doğal içgüdülerin, dürtülerin frenlenmesi, kontrol altına alınması ile mümkündür. Fakat eğer dürtülerin baskı altında alınmasını, insanın kendi kendisini kontrol etmesi ve denetlemesini medeniyetin "ödenmesi gereken fiyatı" olarak kabul edecek olursak, bunun belli bir ödüllendirilme ile karşılanması gerekir. Yani sivil davranış normlarının benimsenmesi, insanın kendi kendini "cezalandırması" gibidir, çünkü belli içgüdülerin gereklerinin yerine getirilmesinden vazgeçilmektedir. Bu "vazgeçme" veya "cezalandırma" ancak karşılığında bir "ödül" alınırsa işleyebilir. İşte "Ulusal Onur"un fonksiyonu buradadır. Aşağıda da ele alacağım gibi, "kendini sevmek" anlamına da gelen Ulusal Kimlik, eğer dengeli ve oturmuş ise, grup üyelerince bu bir "ödül" olarak algılanır. Ama "yaralı" ise, yani bir uçtan ötekine savrulan bir dengesizlik içindeyse, "sivil davranış normlarını benimsemenin" bu yolla ödüllendirilmesi mümkün olmaz. Şiddete başvurma daha kolay olur.

"Yaralı Ulusal Onur"un olası negatif sonuçlarının "tedavi edilebilmesinin" yegâne yolu, yaşanmış geçmişi hayat hikâyesine entegre etmeyi, üzerine konuşulur hale getirmeyi başarmaktır. Elias'ın *Almanlar Üzerine Çalışmalar*'ı, Alman tarihindeki "büyük şok"un, Alman ulusal hayat hikâyesine entegre edilmesi çabasıdır. Burada, Elias'ın söz konusu kitabındaki yaklaşımının, Türk milliyetçiliğini anlamak ve Türkiye tarihinin "şok dönemini", yani Ermeni soykırımını "hayat hikâyemize" entegre etmek için sunduğu imkanları göstermek istiyorum.

Soykırım türü eylemleri "anlama"nın zorlukları

1990 yılıydı. Ermeni soykırımı konusunda bir çalışma yapmayı düşünüyordum. Hedefim, "yapanı-faili" anlamaktı. Soykırım, hangi ruh halinin, mentalitenin, hangi saiklerin ürünüydü ve konu bugün niçin bir tabu haline sokulmuştu? Burada ciddi teorik zorluklar söz konusuydu. Önce bu sorunlardan bazıları hak-

kında bir kaç söz sarf edeyim. Sonra Elias'ın nasıl "Hızır gibi" yetiştiği konusuna geçeyim...

En önemli sorun, soykırım gibi vahşet eylemlerini anlama çabasında, araştırma konusu ile kendi aramıza mesafe koymanın zorluğuydu. Bu zorluğu iki boyutlu tanımlamak mümkündür. Birincisine "ahlâkî boyut" diyebiliriz. İkincisi ise konunun "ulusal kimlik"le doğrudan ilişkili olmasıydı. Belli bir ulus grubuna dahil olmak, konuya ilişkin takınılacak tavrı önemli ölçüde belirliyordu. Her iki boyut da, olgu ile araya mesafe koymayı zorlaştırıyor ve "anlama" eylemini olanaksız kılıyordu.

İkinci boyuttan başlayayım: Kendimiz dışındaki ulusların, ulusal karakterleri hakkında kolay tespitlerde bulunur, "tipik Alman", "tipik İngiliz" gibi sözleri çok kolay söyleriz. Ama, dahil olduğumuz ulusal grup söz konusu olunca aynı rahatlıkla konuşamayız. Kendi gurubumuzun ulusal özellikleri hakkında bazı şeyler söyleyebilmek için araya özel bir "mesafe koyma" çabası gereklidir. Zorluk, "birey" ile "ulusal kimlik" arasında, teoride yapılan türden bir ayırımın pratikte yapılamamasından kaynaklanır.

Norbert Elias için, ulusal kimliğin en önemli özelliklerinden birisi "duygusal bağ"dır. Bunu "sevgi-aşk" olarak da tanımlar Elias. "Fakat" der, "ulus sevgisi, kendisine SİZ dediğimiz bir insan gurubuna karşı duyulan sevgi asla değildir." Bu sevgi, aynı zamanda BİZ diye tanımlanan bir guruba duyulan sevgidir yani bir çeşit 'kendini sevme'dir. Bir ulusal guruba bağlı olmak insanın, SİZ dediği bir guruba dahil olması değildir. BİZ denilen bir guruba bağlılıktır (Elias, 1990a: 196-197). Elias'a göre, "BİZ kimliği olmayan bir BEN kimliği" yoktur. Gerçi kimlikteki "ben-biz" dengesi sürekli bir değişim içindedir ama "biz ve ben" iki ayrı yerde duran kimlikler değildirler (Elias, 1987: 246 vd.).

Bu nedenle bir bireyin ulusu hakkında sahip olduğu resim aynı zamanda onun kendi resmidir. Birey ve ulus, birbirinden ayrı iki farklı "mekân"da bulunmamaktadırlar. İşte birey ve ulus arasındaki bu ortaklıktır ki, aynı ulus gurubuna dahil kişilerle ve onların bir başka ulusa karşı işledikleri suçlarla araya mesafe koymayı engellemektedir. Başkasının işlediği bir suç konusunda rahatça konuşabilen bir kişinin, kendi suçu üzerine aynı rahatlıkla konuşamaması gibi bir şeydir bu. Yapılması gereken, dahil olunan guruba dışardan bakmayı başarabilmektir. Bu son derece özel bir çabayı gerektirir. Sosyal bilimin rolünü de burada görür Elias.

"Ahlâkî Boyut" konusunda ise sorun şudur: Kendisine duyulan "ahlâkî nefret" nedeniyle lanetlenen soykırım türü vahşet eylemleri, genel kural olarak "insanlık dışı" ilan edilir. Bu tür eylemlerden duyulan "tiksinme" bizi, bunları yapanların bu işi niçin yaptıklarını "anlamak"tan kaçmaya iter. Olgu ile aramıza ahlâkî mesafe koymaya yarayan ve böylece "kötüler" ile ortak biçimde tanımlanmamızı engelleyen bir dilin kullanılması tercih edilir. Eylemle ve yapanla araya konan bu "ahlâkî duvar", belki vicdanlarımızı rahatlatmaya yarar ama bu tutumun

"anlamak" ve anlayarak "yargılamak" konusunda fazla yararı yoktur. Adorno bu zorluğa dikkat çeker ve bu tür olaylara karşı tavır almada iki farklı tutumun altını çizer: "sadece bir suçlamada takılıp kalma" ile olaya "kavranamaz olanın kavranması gücüyle karşı çık(ma)" (Adorno, 1977a: 569).

Diğer yandan konuya, "ahlâkî tavır alışın ötesine geçmek ve bilimsel objektiflik ile yaklaşmak" iddiasının kendisi ile birlikte getirdiği bazı sorunlar vardır. Birincisi, "insan olmayanın sözlüğü" olarak tanımlanabilecek bilimsel dil, olguları şeyleştirme niteliği nedeniyle "eylemcinin/failin" diliyle aramıza mesafe koymayı engeller. İkincisi "anlama" çabası genel kural olarak, işlenen suçun bahanesini arama havasını, onu hafifletme, masum gösterme tehlikesini de beraberinde taşır. Gerçekten de, "nasıl olduğunu bilmek isteme" sorusuyla hareket eden tarihsel olayları yeniden kurma çabası, Walter Benjamin'in iddia ettiği gibi, daha çok kazananların duygularına yakın bir tutum takınmaya yatkındır ve bu nedenle bizlere moral tavır alma konusunda daima borçlu kalır (aktaran Reemtsma, 1992). Moral tavır almayı da içeren, "bilimsel bir dilin" kurulmasının zorluğudur burada işaret edilen.

Yapılması gereken, bu tür olaylara karşı moral setler kurmamızı da sağlayabilecek bilimsel bir dil bulabilmektir. Çünkü, "objektiflik ve sözde 'bürokratik donmuş' dil (Habermas), vahşi ve korkutucu niteliği nedeniyle kendisi ile hesaplaşılması imkansız hale gelme tehlikesi taşıyan bir eylemle aramıza rasyonel bir hesaplaşma için gerekli iç bir mesafe koymayı olanaklı" kılabilir (Geiss, 1990: 111). Yani, bu tür olayların analizinde takınılabilecek bir "soğuk objektiflik" katliamlara karşı moral setlerin oluşturulmasına ve bu setlerin korunmasına yardımcı olabilecektir.

"Mağdur" ve "fail" perspektifleri

Ama tüm bu izah denemelerine rağmen "ahlâkî tavır" ile "soğuk objektiflik" arasında reel bir çelişkinin varlığından söz etmek daha doğru olur; "kelime oyunlarıyla" bu iki ucu birleştirmenin fazla bir anlamı da yoktur. Bu nedenle sosyal bilim, çelişkiyi çözmenin teorik formüllerini aramak yerine, "çelişkiyi" teorik olarak bünyesinde barındıran bir yaklaşım geliştirmeliydi. Nitekim, kitlesel kıyım gibi olguları analiz etmede ortak bir perspektifin oluşturulması yerine, "failler" ve "mağdurlar" açısından geliştirilebilecek iki ayrı perspektiften söz edilmeye başlandı (Diner, 1991: 65-75). İki ayrı perspektifi birbirinden ayıran en önemli unsur, soykırım ve benzeri tarihsel olayların yeniden kurulmasında merkezlerine farklı malzemeleri almalarıydı. Mağdur perspektifi, merkezine doğrudan 'kendisine yapılanı' [maruz kaldığını] aldı. Yaşanan olay, bu perspektifte, genel süreçten ayrıldı ve özgün boyutu ile mercek altına alındı. Deyim yerindeyse kurbana "ayrıcalıklı" bir yer tanıyan, esas olarak kurbanın mercek altında olduğu bir yaklaşımdı bu.

"Fail" perspektifini, "mağdur" perspektifinden ayıran en önemli nokta ise, tarihsel sürekliliğe vurgu yapmasıydı. "Mağdur perspektifi", süreçteki, "kırılma" ile ilgileniyordu. "Fail perspektifi" ise olguyu, tarihî süreç içindeki yatağına oturtmaya çalışıyordu. Soykırım türü eylemleri, "istenmeyen bir iş kazası" veya bir daha tekrarlanmayacak, "istisnai" bir olgu olarak ele almak isteyen anlayışlar aşılmaya çalışılıyordu. Soykırım, belli bir tarihsel-kültürel gelenek içinde, bu sürecin "anlaşılabilir" bir ürünü olarak kavranmak durumundaydı. İddia edilen, soykırım gibi olayların, belli bir kültürel arka planın otomatik ürünü olduğu değildi. Son derece özel bir takım koşulların varlığı ve bu koşulların mevcut kültürel arka planla özel bir "buluşması"nın nasıl gerçekleştiği sorusuna cevap aranmaya çalışılıyordu. Bu sayede hem kırıma yol açan özel koşulların neler olduğu daha iyi kavranabilecek ve tanımlanabilecek hem de söz konusu kültürel arka zemini belirleyen faktörlerin günümüzde de bir biçimde etkin olup olmadıkları sorusuna cevap verilebilecekti.

Norbert Elias: *Almanlar Üzerine Çalışmalar*

Ermeni soykırımı üzerine bugüne kadarki çalışmalar, bildiğimiz nedenlerden dolayı, esas olarak "mağdur grup" perspektifinden yapılmıştı. Benim çabam daha çok, şimdiye kadar "inkâr" ve "tabulaştırma" nedeniyle hemen hemen hiç denenmemiş, "fail grup"un perspektifinden konuya yaklaşmak arzusuydu. Adorno, bu yaklaşım tarzını, "Özneye Dönüş" (*Wendung aufs Subjekt*) (Adorno, 1977b: 676) olarak tanımlar. Eğer kolektif olarak işlenmiş bir vahşeti analiz etmek ve "anlamak" istiyorsanız ve buradaki amacınız da bu tür olayların tekrar etmesini engelleyebilmek ise, dikkatinizi "mağdur" gurubun üzerine yoğunlaştırmakla bir çözüme ulaşamazsınız. Asıl dikkat, "fail" üzerine çekilmeli ve onların, "bilinç veya bilinçaltlarında" var olan bir takım mekanizmalar açığa çıkarılmaya çalışmalıdır. Çünkü bu mekanizmaların işleyişidir ki onları "fail" yapmaktadır.

Bu saiklerle Ermeni soykırımı konusunda çalışmaya başladığımda yukarda saydığım teorik problemlerle karşı karşıyaydım. Sorunun önemli bir boyutunun, Türk Ulusal Kimliğinde yattığını seziyordum. Bu kimlik nasıl tanımlanacaktı, temel özellikleri hangi ölçülere göre tasnif edilecekti? Onu şekilleyen faktörler nelerdi? Bu ve benzeri sorularla boğuşmakta iken, Elias'ın, *Studien Über die Deutschen* (Almanlar Üzerine Çalışmalar) adlı eseriyle karşılaştım. "Bir kitap okudum, hayatım değişti", cümlesi durumun en açık özeti sayılmalıdır.

Elias'ın bu kitabını, *Uygarlık Süreci*'nde dile getirdiği bazı görüşlerini "düzelttiği" için, sessiz bir özeleştiri olarak değerlendirenler vardır. Onun "uygarlık" kavramı etrafında yürütülen bir tartışmadır bu. Uygarlık kitabına, "iyimser ilerlemeci" olduğu ve büyük kitlesel kıyımlar biçimindeki barbarlıkları, "uygarlık sürecinin kısmi ve geçici sapmaları" olarak küçümsediği eleştirileri yapılır. *Almanlar Üzerine Çalışmalar* bu eleştirilere bir cevap gibidir. Bu tartışmadan ba-

ğımsız, kitap gerçekten, Yahudi soykırımı üzerinde yapılan tartışmaları ve sorunları "çözen" başarılı bir deneme sayılmalıdır. Kitapta, Elias, (kendisinin ısrarla üzerinde durduğu ve onu diğer sosyal bilimcilerden ayıran noktadır bu), tarihsel olguları, uzun erimli bir tarihsel süreç içinde ele alır. Alman ulusal kimliğinin oluşum sürecini ve temel karakterlerini, 150-200 yıllık bir perspektif içinde değerlendirir. Amacı, "Almanya'daki uzun dönemli gelişmelerin ve Alman ulusal karakteri denilen şeyin hangi unsurları, Nasyonal Sosyalistlerin işbaşına gelmesine katkıda bulunmuştur" (Elias, 1990a: 412) sorusunun cevabını verebilmektir. Yani, Hitler rejimini ve Yahudi Soykırımını, Almanya tarihi içerisindeki yerine oturtmaktır.

Yahudi soykırımı üzerine yapılan çalışmaları, kapsadığı alanların genişliği nedeniyle tasnif etmek, sınıflandırmak oldukça zordur. Eğer üç boyut ekseninde bir tasnif denemesi yaparsak, konunun, felsefi-tarihsel; politik-ideolojik ve ahlâkî boyutlarından söz edebiliriz (Kerchaw, 1994). Her boyutta, farklı uçlardan söz etmek mümkündür. Felsefi-tarihsel boyutta, analizler, iki önemli uç arasında gidip gelirler. Bir uç, çizgiselliktir. Olayı, Cermen kavimlerinin özelliklerinden, Luther reformasyonundan vb. getirerek açıklamak isteyenler vardır. Diğer uç ise sorunu genel Alman tarihi içerisinde "bir kaza" olarak görmek eğilimindedir. Ayrıca, soykırım kararının başından beri "uygulanmak" üzere "hazır" olduğu tezi (intensiyonistler) ile böyle bir somut düşüncenin olmadığı hatta belki böyle bir kararın da alınmadığı ama olayların gelişmesinin bunu "doğurduğu" tezleri arasında gidip gelinir. Moral boyutta yapılan tartışmalarda ise, bu tür eylemlerin rasyonel olarak "anlaşılabilir" olup olamadıkları üzerinde durulur.

Tüm bu araştırmaların ortak sorunu ve zorluğunun, Yahudi Soykırımı'nı Alman tarihi içindeki yerine oturtmak olduğunu söyleyebiliriz. (1980'li yılların ortasındaki "tarihçiler tartışması"nın ana sorunlarından birisi de buydu: Yahudi soykırımının özgül vurgulanması ile onu tarihin bir döneminde olmuş bitmiş bir olay olarak görme arasındaki gerilim...) Elias'ın kitabı, bu genel çerçeve içinde anlaşılmalıdır. Kitabın başarısı, Alman tarihinin ve ulusal kimliğinin bazı karakteristiklerinin sürekliği ile Yahudi soykırımına yol açan, özgül koşullar arasındaki ilişkiyi, yani "süreklilik" ve "kopuş" arasındaki ilişkiyi teorik olarak kurmayı başarmasıdır.

Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu (Akçam, 1992) adlı çalışmayı, büyük ölçüde Elias'ın *Almanlar Üzerine Çalışmalar*'ının etkisiyle kaleme aldım.* Elias'ın getirdiği yaklaşım tarzıyla, Türkiye tarihini ve Ermeni soykırımına yol açan olayları "anlamaya" çalıştım. Sınırlı bazı alıntılarla bu etkiyi göstermek istiyorum. Elias'ın ilk kalkış noktalarından bir tanesi, belli bir dönemde yaşanan

(*) Gerçi yayınlanmak amacıyla yazılmış bir kitap veya bir makale değildi bu. Daha çok, çalıştığım Enstitü'ye, Ermeni Soykırımı üzerine bir çalışma yapmanın ne kadar gerekli olduğunu göstermek amacıyla kaleme aldığım bir taslaktı.

önemli toplumsal olayların, gerçek anlamda etkilerini, en az yüz yıl sonra göstermeye başlandığı tezidir. "Her seferinde büyük hayretlerle görülmektedir ki, belli düşünme, duyma ve davranış kalıpları, dikkati çekecek biçimde yeni koşullara uyarak, aynı toplumda birçok kuşak sonrasında yeniden ortaya çıkmaktadır" (Elias, 1990a: 8, 165). Bu nedenle, insanlık tarihini anlayabilmek için, yüzer yıllık devreleri açıklayabilecek modellere ihtiyacımız olduğunu söyler (Elias 1990a: 8). Çünkü, eğer toplumsal dönüşüm diye bir şeyden söz etmek istiyorsak, bu ancak, birçok kuşağı birden kapsayacak gelişme aşamalarından geçerek tamamlanabilir (Elias, 1981: 18).

Uzun süreçleri kapsayan bir tarih perspektifi oluşturma fikrinin, hiç de Elias'a ait bir yenilik olmadığının rahatlıkla ileri sürülebileceğini biliyorum. Başta August Comte, Karl Marx olmak üzere 19. yüzyıl düşünürlerini, 20. yüzyıl sosyal bilimcilerinden ayıran temel noktalardan birisinin, onların, toplumsal olayları "uzun süreçler" içinde anlamaya çalışan teorik modeller kurma çabaları olduğunu biliyoruz. Elias da, başta *Uygarlık Süreci* kitabına 1968'de yazdığı önsöz olmak üzere çeşitli makalelerinde bu gerçeğin altını çizer ve Comte ve Marx'ın özellikle bu yönlerinden övgüyle söz eder. Onları sosyolojinin "atası" sayar (Elias, 1977: 127). Kendi yaptığını, Marx ve Comte'un başlatmış oldukları ama fazlasıyla "öznel kaygılarını" süreç analizlerine soktukları için beceremedikleri işin devam ettirilmesi olarak görür. Asla "eksik kalanı tamamlama" ilişkisi değildir bu. "Adorno Ödülü"nü aldığı törende yaptığı konuşmada söylediği gibi, kendisinden önce yakılmış bir meşalenin bir dönem "taşıyıcısıdır" ve kendisinden sonra da başkaları bu meşaleyi taşımaya devam edeceklerdir (Elias ve Lepenies, 1977).

Elias'ın, uzun dönemleri kapsayan süreç analizinin en ayırdedici noktasının, esas olarak, tek-nedensellik ilişkisi üzerine oturan izah tarzlarını reddetmesidir diyebiliriz. Birbirinden ayrı farklı süreçlerin altını çizer. Bu konuda değişik eserlerinde değişik tasniflerde bulunur. Örneğin, *Über Sich Selbst*'de (Kendisi Üzerine) dört süreçten bahseder. A) Üretim araçlarının gelişimi, B) şiddet araç ve aygıtlarının gelişimi, C) bireyin kendi üzerindeki özdenetiminin gelişimi ve D) yönelim araçlarının (bilginin) gelişimi (Elias, 1990b: 157). Bu düzeyler birbirinin içine girer ve karşılıklı birbirini etkilerler. Her bir boyut kendi içinde ayrı bir gelişme dinamiğine sahiptir. Birindeki gelişme, diğerlerindeki gelişmelere indirgenemeyeceği gibi, onların otomatik sonucu olarak da açıklanamazlar. Bir başka çalışmasında, A) (genellikle iktisadi düzeydeki işbölümü ile sınırlı tutulan ama onunla asla sınırlı olmayan) toplumsal farklılaşma; B) giderek büyük entegre birliklerin oluşması ve küçük birliklerin büyük birlikler içinde entegrasyonu; C) sosyal olarak neyin yasak, neyin izinli olduğunu belirleyen toplumsal davranış ölçülerindeki değişmeler - ki bu insanların kişilik yapılarının giderek "uygarlaşması" olarak da anlaşılabilir; D) insanların kendi yönlerini bulmada kullandıkları araçların (bilginin) gelişimi ve E) sermayenin giderek yoğunlaşma-

sını, yani beş ayrı düzeyi sayar (Elias, 1977: 140-145). Bu düzeylerin hiçbirisi diğerlerine "öncül" değildir ve "esas hareket ettirici unsur" özelliği taşımaz.

Eğer, "uzun erimli süreç" analizlerinde, Elias'ın bir ayrıcalığından söz etmek gerekiyorsa o da psikolojiyi, toplumsal dönüşüm süreçlerinin analizinde doğrudan kullanıma sokmasıdır. "Bireyin kendi üzerindeki özdenetimi", "dış zorlamaların, iç zorlama haline gelmesi" gibi kavramlarla anlattığı, Freudcu *süper ego; ego* ve *id* arasındaki ilişkinin, toplumsal süreçlerin anlaşılması için kullanılmasıdır. Burada önemli nokta, Elias'ın, sosyolojiye egemen olan, bir tarafta bireyin, diğer tarafta toplumun bulunduğu, "birey-toplum" ikiliği üzerine kurulmuş modelleri reddetmesidir. Esas olanın birey mi, toplum mu olduğu, hangisinin "sanal" hangisinin "reel" olduğu konusunda sonu gelmez tartışmaları bilmeyenimiz var mı? Elias, "figürasyon" kavramıyla bu çelişkiyi aşar. Bireyden değil, çoğul olarak insanlardan bahseder.

Elias, toplumsal süreçlerin analizinde, toplumsal dönüşüm ile insanların psikolojik yapılarının evrimi arasında kurduğu ilişkiden hareket eder. Birey ve topluluklarda, toplumsal ilişkilerin evrimine bağlı olarak değişim gösteren bir *"ruhsal yapı"*nın varlığından söz eder. *Uygarlık Süreci*'nde bu noktanın çalışmalarında merkezî bir yer tuttuğunu söyler: "Bütün çalışma süresince, psikolojik işlevlerden oluşan yapıların ve her döneme ait davranış standartlarının, toplumsal işlevlerin oluşturduğu yapıyla, toplumsal işlevlerin dönüşümüyle ve insanlar arasındaki ilişkilerin değişmesiyle yakından ilgili olduğu gösterilmeye çalışılmıştır" (Elias, 1997: 452).

İnsanlardaki *"ruhsal yapı"*nın nasıl işlediğini anlamak için ise, yukarda söylediğim gibi, uzun süreli modellere ihtiyaç vardır. "Gerek bireyin ruhsal yapısının, gerekse birbirini izleyen kuşaklar boyunca gözlenecek tarihsel gelişmenin daha iyi anlaşılabilmesi için, bugün mümkün olandan çok daha uzun bir kuşak zincirinin gözlenmesi ve dikkate alınması gerekir" (Elias, 1997). Özetle, "uzun dönemli psikolojik analiz", Elias'ı, psikolojiyi tarihsel olayların analizinde kullanan diğer bilim adamlarından ayıran en temel noktadır.

Konumuzla doğrudan ilgili olan bir boyuttur bu. Çünkü, soykırım gibi bir olayın analizinde önemli bir boyutu anlamamıza yarayacak araçları bize sunmaktadır. Elias *Almanlar Üzerine Çalışmalar*'da, "Ulusal Görünüş" (habitus) (Elias, 1990a: 8) kavramını merkeze alır. Ulusal habitus, her halkın kendi ulusal devlet kurma süreciyle son derece sıkı ilişki içinde oluşur. Ben, Habitus kavramını daha genel anlamda "Ulusal Kimlik" olarak kullandım. Bu yaklaşımla, ulusal kimlik, "bir davranış tarzı" bir "haleti ruhiye" olarak tanımlanmakta ve esas olarak ulusal devlet kurma süreci içinde şekillenmektedir. Ulusal kimlik ile ulusal devlet arasında kurulan bu doğrudan ilişki sayesinde, ulusal kimliğin hangi etnik, dil, din gruplarını kapsadığı ikincil bir soru olmaktadır. Önemli olan ortak bir ruh halinin oluşması ve bunun ortak davranış tarzlarında kendisini ifade etmesidir.

Bu temel tespitleri kalkış noktası yaptığımda, Osmanlı'nın çöküş ve ulusal devletlerin ortaya çıkması sürecinde, oluşan zihniyetin, haleti ruhiyenin, bizlerin bugünkü sorunlara tepki gösterme biçimimizi nasıl etkilediğini tespit etmek hiç zor olmamıştı. Özellikle Kürt sorunu söz konusu olduğunda bu durum çok açık gözleniyordu. Sadece yöneticiler değil, sıradan vatandaşta, tarihteki tepkilerin benzerlerini gösteriyorlardı. Kürtlerin demokratik talepleri arkasında yatan gerçeğin, "memleketin bölünmesi" olduğu; Batı'nın Kürt kartını bilerek kullanmak suretiyle Sevr'i yeniden hortlatmak istediği; etrafımızın bizi zayıf düşürmek ve parçalamak isteyen düşmanlarla çevrildiği vb. gibi günlük konuşmalarda bile kullanılır hale gelen standart argümanların tümünün 80 yıl öncesinde oluştuğunu, o dönemin ruh halini yansıttığını söyleyebiliriz.

80 yıl önce "memleketi bölmek" için "düşman güçlerle işbirliği yapan"lar gayrımüslimlerdi. Bu amacı taşıyan "unsurlara" karşı şiddet kullanılması da doğaldı. 1991 veya 1992 yılıydı. Cizre şehri, Türk Silahlı Kuvvetleri tarafından topa tutulmuştu. Halk dağlara kaçarak canını kurtarmaya çalışıyordu. Bir gazetede küçücük bir haber dikkatimi çekti. Yaşlı bir Kürt, bir gazeteciye, "Biz Ermeni miyiz ki bize bunu yapıyorsunuz?", diyordu. Üzerinde çok konuşulmuyor olsa bile, bilinç altı süreçlerini belirleyen ve neredeyse otomatik, "kendiliğinden" belli reaksiyon biçimlerine yol açan bir mentalite iş başındaydı. Yapmak istediğim, bunu açığa çıkarmak, bilinir bir hale getirmekti. Çünkü, bu problemle uğraşmanın en önemli yolu buydu. Elias'ın özellikle *Almanlar Üzerine Çalışmalar*'ı bana bu konuda "yol gösterici" oldu.

Dört ana boyut

Elias, Alman ulusal devletinin oluşum sürecinde, karmaşık yumak içerisinde, dört süreci diğerlerinden ayırarak öne çıkartır. Ona göre, bu dört süreç Alman Ulusal Kimliğini (Habitusunu) esas olarak belirlemiştir. Burada bu özelliklerin ne kadarının Osmanlı-Türk tarihinde benzer şekilde yaşandığı, ne kadarının farklı olduğu önemli değil. Şüphesiz benzerlik de bulunabilir, farklar da. Önemli olan, "benzerlik ve farkların" tespit edilmesi değil, kıyaslama yöntemiyle, kendi konumuzu anlamada elde edeceğimiz perspektif genişlemesidir.

1) Elias, birinci önemli özellik olarak, Almanya'nın "orta konumunu" sayar. "Orta Konum" bir tek coğrafi anlamda kullanılan bir kategori değildir. Kendi çevresindeki diğer uluslarla girilen ilişki tarzının getirdiği bir duygudur bu. "Almanların devlet kurma süreci, üç halk blokunun ortasındaki blok olma durumundan derin biçimde etkilenmiştir. Latinleşmiş ve slav gruplar, nüfusça kalabalık Alman devleti tarafından, sürekli olarak tehdit ediliyor hissediyorlardı. Aynı zamanda, oluşmakta olan Alman devleti temsilcileri de, kendilerini sürekli olarak kenarlardan tehdit altında hissediyordu. Her bir taraf, genişlemek için ellerine geçen fırsatları başka bir şey gözetmeden sonuna kadar kullanmaya çalı-

şıyordu. Devletlerin bu biçimde yer almaları zorunluluğu ortadaki Alman devleti açısından kenar bölgelerden sürekli bir kopma ve bağımsız devletlerin oluşması anlamına geliyordu" (Elias, 1990a: 9).

Bu "orta konum"un yarattığı önemli bir haleti ruhiye, kenarları, "kendi varlığına yönelik tehdit" unsuru olarak değerlendirmektir. Çevrenin, "kendisini imha etmek isteyen düşmanlar" tarafından çevrilmiş olunduğuna inanılır. Bugün Türkiye'nin kendi komşuları ile ilişkilerini esas olarak bu haleti ruhiyeye bağlı olarak belirlendiğini söylemek abartılı olmaz zannederim.

2) Alman ulusal ruh halini şekillendiren ikinci önemli faktör, devletler arası hiyerarşide Almanya'nın daha önceki üstün konumunu kaybetmiş olması gerçeğidir. Elias'a göre, bireyler arası ilişkilerde olduğu gibi, devletler arası ilişkilerde de "statü" sorunu, insanları harekete geçiren, etkileyen en önemli sorunların başında gelir. Birçok eserinde bu konunun özel olarak altını çizer. Statü farkları, bununla bağlı olarak yaşanan gerilimler ve statünün kaybedilecek olunmasından duyulan korku, sadece modern toplumlarda değil, insanlık tarihinde sıkça karşılaşılan bir durumdur ve birçok soruna kaynaklık eder (Elias, 1972: 13).

Devletler arası ilişkilerde de bu durum gözlenir ve Elias'a göre; bir dönem üst bir statüye sahip devletler, üstün konumlarını kaybettikleri durumda, bunu içlerine sindiremezler. "Bugüne kadarki insanlık tarihinde ispat edilmiş bir gerçekliktir ki, final (eleme) savaşları günlerinde üstün bir pozisyonda olma durumlarını (iddialarını) kaybeden devletlerin veya diğer toplumsal birliklerin üyeleri, değişen durumla barışabilmek ve en önemlisi kendilerinin kıymetine ilişkin duygularının değer kaybetmesini kaldırabilmeleri için uzun bir zamana, bazen yüzyıla ihtiyaç duyarlar. Belki de bunu hiçbir zaman başaramazlar" (Elias, 1990a: 10).

Böylesi bir durumda en çok rastlanan, topluluk üyelerinin bunu bir tür "aşağılanma" olarak algılamalarıdır. Aşağı duruma düşmüş olma gerçeğini kabul etmemek, hiçbir şey değişmemiş gibi hareket etmek tercih edilir. Kendi konumlarıyla uygun olmayan fanteziler geliştirilir, dünyaya, kendi durumlarının değişmediğini ispat için iktidar gösterileri ve savaşlar içine girilir. Devlet hiyerarşisinde bulunulan yere göre kuvvetlenmekle birlikte, topluluk üyelerinde de gözlenen bir depresyondur bu. Bu depresyon, kaybolmuş büyüklükten duyulan derin üzüntü biçiminde tezahür eder. Kolektif grubun başına gelen bu "kadere karşı çıkmak ve şiddete başvurarak saat geri döndürülmek istenir" (Elias, 1983: 134).

İki önemli kültürde bu durumun izlerini görmek mümkündür. Birincisi, "içki içme ve sarhoş olma" kültürüdür. Duyulan acı, içilen içkide unutulmaya çalışılır. İkincisi, devletin görece zayıflığı ve diğer devletlerin, sınır içlerine kadar çok rahat askerî seferler yapabilmeleri, o toplumda askeri davranışları ve savaşçılık duygularının kamçılanmasına yol açar. Macar şarkiyatçısı Vambery'nin, Londra'da Namık Kemal ve Ziya Paşa ile yaptığı görüşmelerden aktardıkları, bu haleti ruhiyenin çok güzel bir ifadesidir: "Gündüzün konuşmaların havası... uykulu

gibi olur, fakat akşam üzeri rakı şişeleri heyecanları kabartınca hava canlanırdı. Sayın efendilerin gözleri parlar... bir zamanlar o kadar güçlü olan ve kendi fikirlerince gene de aynı güçte dirilebilecek olan Osmanlı devletinin çöküşü karşısında duydukları acının ve hasretin tonu yükselir, şiddetlenirdi. Savaşçı cedlerinin başarılarına karşılık besledikleri hayranlık, adlarını andıkları İslam dini kahramanlarına karşı duydukları derin saygı bana... tabii gözükürdü" (aktaran Berkes, 1978: 596-597).

Toplumlarda, şiddet kullanma arzusunun önemli kaynaklarından birisidir bu. Burada sözü Elias'a bırakıyorum: "Kendi devletinin diğer devletlerle kıyasla görece zayıflığı, beraberinde, bu zayıflıktan etkilenen insanlar için özel, olağan üstü koşullar yaratır. Bu insanlar psikolojik olarak, emin olamama duygusu altında ezilirler, kendi değerleri hakkında kuşkuya kapılırlar, kendilerini aşağılanmış ve onurlarıyla oynanmış hissederler ve bu koşulların yaratıcılarından intikam alma özlemi duyarlar" (Elias, 1990a: 13). Birçok durumda savaşların bu nedenle ortaya çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. "... iktidar sahibi (güçlü) sosyal formasyonlar, kendileri zayıflarken diğerleri güçlenirse, kendi iktidarlarının zayıflamasını, sosyal statülerinin düşmesini ve dolayısıyla kendileri hakkındaki imajın değişmesini, son derece sınırlı bazı durumlarda kabul ederler. ... potansiyel rakiplerinin ve düşmanlarının iktidar araçlarının kendilerinkinden büyük olduğu, değerlerinin tehdit edildiği ve üstünlüklerinin ortadan kalktığı duygusuna sahip olurlarsa... vahşi hayvanlar gibi son derece tehlikeli olurlar. İnsanların geçmişte ve bugünkü birlikte yaşama koşullarında, bu tür gelişmeler, insanları şiddet kullanmaya zorlayan (iten) son derece tipik ve sıkça rastlanan bir durumdur. Bu savaşları ortaya çıkaran koşullardan birisidir" (Elias, 1990a: 467).

3) Üçüncü önemli faktör, Alman devletinin oluşum süreci içerisinde, İngiltere ve Fransa'ya kıyasla son derece istikrarsız bir gelişme seyri izlemesidir. Alman tarihinde, süreklilik kesilmeleri ve kopukluklar İngiltere ve Fransa'ya kıyasla çok fazla olmuştur ve bu durum kendisine ilişkin güven duygusunun oluşmasında bir sorun teşkil etmiştir. Londra'nın 1000 yılı aşkın bir süre "başkent" olma özelliğini koruması, İngiltere'nin devletleşme sürecinin ve kültür ve uygarlık gelişmesinin izlediği "istikrarlı" çizginin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Benzeri süreklilik ve çizgisellik Fransa'da da gözlenir. Berlin'in, Berlin olması ise 18., 19. yüzyılın eseridir. Tarihte yaşanmış bu kopuklukların anlamı ise, bir şehirde de kendisini sembolize edebilecek güçlü kültürel geleneklerin kurulamamış olmasıdır.

Tarihsel kopukluğun önemli sonuçlarından bir tanesi, uluslaşma sürecine gecikmiş olarak girilmesidir. Bu da, dengeli bir ulusal kimliğin oluşmasını engelleyen bir durumdur. Kendine karşı kronik bir güvensizlik duygusuna sahip olmak, kendi değerini abartılı övme ile aşağılık kompleksi çekmenin arasında gidilip gelmeler, bu süreklilik yokluğunun ulusal kimlikte bıraktığı izlerdir.

4) Elias, dördüncü özellik olarak, "askerî modellerin" ulusal kimliği büyük ölçüde belirlemesi gerçeğini sayar. Kökeni, Alman feodalleri ile burjuva sınıfı ara-

sındaki çatışmada yatar. Bu çatışma, *Uygarlık Süreci*'nin birinci cildinde ayrıntılı olarak ele alınır. Konumuz açısından konunun önemli olan boyutu şudur. Gelişen Alman Burjuvazisi, kendi içinde iki önemli eğilim oluşturmuştur: Liberal-idealist akım ile muhafazakâr-milliyetçi akım. Bu iki kanadın da ortak siyasi hedefi, "Almanya'nın Birliği" idi. Fakat Almanya'nın birliğini, burjuvazi değil, Prusya savaş meydanlarında sağladı. 1871'de Alman ordusunun, Fransızlar karşısındaki zaferi, aynı zamanda Alman Soylularının, burjuvaları üzerinde zaferi anlamına geldi. Askerî ve Soylu kesimin iktidar üzerindeki egemenliği kesinleşti. Alman burjuvazisinin geniş bir kesimi, askerî devlete uyum sağladı ve onun değer yargılarını ve davranış normlarını benimsedi. Almanya'da, Hitler'i de doğuran, şiddetin, siyasi sorunların çözümünde çok önemli bir araç olarak görülmesi kültürünün yerleşmesi bu arka plan sayesinde anlaşılır.

Burada Elias'ın özel olarak öne çıkartmadığı ama bence önemli olan bir beşinci boyutu daha eklemek gerekir. Bu da Almanya tarihinin özelliklerinin sonucu oluşan, "birliğe özlem" ve bu birliği sağlayacak "lider" arama duygusudur. Coğrafi olarak Almanların yaşadıkları alanların dağınıklığı, tüm bu bölgenin ortak savunmasını imkansız kılıyordu. Ayrıca, ulusal devletin çıkış noktası aldığı, ilk Alman Kayzerlerince yönetilen İmparatorluğun egemenlik alanı çok geniş ve büyüktü. Bu durumun doğrudan sonuçlarından birisi, tarih boyunca, bu geniş arazi üzerindeki farklı Alman feodal yapılarının birbirleriyle bitmek bilmeyen savaşları ve merkezîleşme sürecinin, merkezkaç güçlerin varlığı nedeniyle, komşularına göre çok zayıf gelişmesiydi. Almanların kendi haklarındaki ve diğer uluslar hakkındaki kanaatleri esas olarak bu "dağınık" olma haleti ruhiyesince belirlendi.

Tarih boyunca yaşanan "dağınıklığın" sonucunda, Almanlar, kendileri hakkında "kavga etmeden ve bölünmeden birlikte yaşayamayacak" bir topluluk oldukları kanaatine sahip oldular. Bunun için, aralarındaki kavgaya son verecek, birliği ve beraberliği sağlayacak kuvvetli bir lidere özlem bir ulusal arzu olarak ortaya çıktı. Birarada yaşamak, barış içinde mümkün olmadığına göre, birlik anca, kuvvetli ve merkezi bir yönetim tarafından sağlanabilirdi.

Kuvvetli bir yönetici ve yönetime özlemin önemli sonuçlarından bir tanesi de, parlamenter sisteme güven duygusunun gelişmemesidir. Çünkü parlamenter sistem ancak, sorunların varlığını doğal kabul eden ve bunları arasında tartışarak çözmeyi bilen, uzlaşmanın bir yetenek olduğunu kabul eden topluluklar arasında yerleşebilir. Oysa Almanlar arasında, yüzyıllar boyu yaşananlar nedeniyle oluşan haleti ruhiye, farklı toplumsal gruplar arasındaki çatışma ve kavgaları, partiler arasındaki mücadeleyi kötü ve olumsuz bir olgu olarak görmekteydi. Çünkü bunlar, "birlik ve beraberliği" bozan şeylerdi. Bu nedenle, "dış kontrol", "dış baskı" ihtiyacı yani kuvvetli bir lider özlemi çok büyüktü.

Kitap boyunca anılan her boyut, başka süreçlerle birlikte uzun uzun anlatılır. Bu ana unsurlar etrafında, Hitler'in nasıl ortaya çıktığı ve iktidara geldiği ele alı-

nır. Hitler'in, Alman genel tarihi içerisinde bir yere oturtulması çabasıdır bu. Hitler, Alman Habitusunun temel karakteristiklerinin taşıyıcısıdır. Fakat bu genel özellikler, Nazizm olgusunun, bir "sapma" olmadığını göstermiş olsa bile, doğrudan soykırım kararı konusunda çok açıklayıcı değildir. Elias, böylesi bir kararın alınmış olmasındaki sosyopsikolojik faktörlerin de ayrıntılı bir analizini yapar. Burada ayrıntısını ele alma şansını bulamayacağım bu özgül koşulları ben "yok olma paniği" olarak tanımlamak istiyorum.

Aşağı yukarı şöylesi bir tablo ile karşı karşıya olduğumuzu söyleyebilirim: "Orta konum"un getirdiği, "kenarlardan tehdit altında olma" duygusu; devletler arası statüde tepe noktalardan, onuruyla oynanan bir konuma düşme; içinde bulunulan durumun kabul edilmemesi, kendi büyüklüğünün ve gücünün gerçekdışı biçimde vurgulanması sonucunu doğurur. "Avrupa devletlerinin bünyesinde kalıt olarak varolan aşağılık duygusu, öfke ve buna bağlı teslimiyet duygusu, kendi büyüklüklerinin ve güçlerinin aşırı vurgulanması şeklindeki karşıtına dönüşür" (Elias, 1990a: 416). Büyük geçmişe özlem duyguları ağırlık kazanır. Ve "şanlı" geçmiş, tarihe ait "geçmiş bir olgu" olarak kabul edilmiyor ve yeniden bir ideal haline getirilir. "Nasyonal sosyalist dönem, Alman tarihinde, bir daha asla geri gelmeyecek olan bir geçmişin ve bir daha asla ulaşılamayacak olan bir büyüklüğün yankısı şeklindeki emperyal hayalin saptanamamasının neredeyse olanaksız olduğu bir andır" (Elias, 1990a: 447).

Geçmişin parlaklığı ile yaşanan değer kaybı ve aşağılanma arasındaki uçurumun büyüklüğü, "şanlı geçmişe" özlem duygularını artırır. Kendisini bu duruma düşürenlerden intikam alma arzusu, askerî değer yargıları ve davranış normlarının egemenliği ile de birleşince, "büyük geçmişi yeniden kuracak" savaşları ve şiddet biçimlerini içeren "kurtuluş stratejileri"ni öne çıkarır. Bu genel "haleti ruhiye"nin, Osmanlıların Cihan Harbine girişlerinin en önemli nedeni olduğunu söylemek mümkündür (Akçam, 1999: 191-215). Savaş nihai bir ümit, son bir çıkış gibidir. Fakat alınan yenilgiler durumu daha da dramatik hale sokar. Çünkü, aşağı kaymanın hızı ile kaymayı durdurmak için başvurulan araçların kabalığı arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. "Çöküş yolunda güçleri, güvenleri ve umutları azaldıkça, üstünlük konumları için verdikleri mücadelede sırtlarının duvara dayandığını daha çok hissettikçe, gurur duydukları o davranış standartları kabalaştı; hatta bunlara uymamaya ve yıkmaya başladılar" (Elias, 1990a: 463).

Sorunun artık bir ulus açısından "bir varolma veya yokolma" kavgası gibi anlaşılması durumudur bu. Batış duygusunun kronikleşmesi, düşmanlar tarafından kuşatılmışlık, durumun ümitsizliği duygusu, bu durumdan ancak kimseyi dikkate almaksızın (mutlak hoşgörüsüzlük ile) kurtulunabileceği inancını pekiştirir. Hele hele bu çökme süreci çizgisel bir seyir izlemiyorsa, içinden bulunulan durumdan çıkmanın ümitleri ara sıra gelip gidiyorsa sonuçlar daha da acı oluyor. Çünkü kendisini batmakta hisseden ulus, çöküşünün dip noktasına ulaştığını asla kabul etmemekte, büyük geleceği kuracağına, gerçekleşmesi ola-

naksız hale geldikçe, daha da körce bağlanabilmektedir. Kısacası, "Aşağıya düşme eğiliminin gücü, bunu durdurmak için kullanılan araçların aşırı kabalığına yansır... Sırtlarının duvara dayanmış olması, medeniyetin sıkı savunucularını onun en büyük tahripçileri yapar. Kolayca barbar olurlar" (Elias, 1990a: 464).

Osmanlıların Cihan Harbi öncesi ve sırasındaki haleti ruhiyelerinin bu olduğunu düşünüyorum. Bu nedenle, Ermeni Soykırımı kararının, Çanakkale savaşları sırasında, "ölümle yaşam" arasında gidilip gelindiği günlerde verilmiş olmasının bir tesadüf olmadığını düşünüyorum. İçine düşülen "umutsuz durum" olağanüstü merhametsiz, etkili eylemlere bel bağlamayı doğurmuştu.

Özetle, Türk Ulusal Kimliği de, Almanlarda olduğu gibi, uzun bir dönem boyunca yenilgiler ve onu takip eden iktidar kayıpları ile damgalanmıştı. Büyük bir zaman dilimini kapsayan bu süreç birikerek ulusal kimliği etkilemiş, kırılmış bir ulusal onur, kendisinden emin olamayan bir ulusal kimlik üretmişti. Büyük geçmişin hayalini geleceği hedef olarak taşıyan, geçmişe dönük bir ulusal ideal ortaya çıkmıştı. Bu durum son derece özel habis davranış ve inanç eğilimlerinin doğmasını kolaylaştırmıştı (Elias, 1990a: 427). Bu idealin gerçekleşmesi yenilgilerle imkansız hale geldiğinde ise, en barbar yöntemlere başvurulmaktan kaçınılmamıştı.

Buradan çıkacak sonuç şudur ki, geçmişte büyük yıkımlara yol açan bu haleti ruhiyenin, benzeri koşullarda, gelecekte de aynı sonuçlara yol açmamasının önünde hiçbir neden yoktur. Elias, "zamanımızda meydana gelen birçok olay, nasyonal sosyalizmin bize, bugünkü toplumların koşullarını ve başka yerlerde de görülebilecek 20. yüzyıl düşünce ve davranışlarındaki eğilimleri belki de en bariz bir biçimde ortaya çıkardığını göstermektedir" (Elias, 1990a: 395) derken bu gerçeğin altını çiziyordu. Bu nedenle, Nazi eylemlerinin bir daha aynı biçim ve boyutta tekrar etmeyeceği olgusunun arkasına sığınıp, gönül rahatlatmak yerine, bu tür kitlesel katliamları ortaya çıkaran toplumsal koşulları analiz etmek çok daha doğrudur. Çünkü, der Elias, "özel olarak inşa edilen toplama kampları, aç bırakma, gaz odalarında öldürme ya da kurşuna dizme gibi yöntemlerle, bütün bir halk grubunun son derece organize ve planlı bir bilimsel imha hareketine tabi tutulması, bilimsel yöntemlerle sürdürülen kitlesel savaşlar gibi, teknikleşen kitle topluluklarının gündeminden tamamen çıkmış değildir" (Elias, 1990a: 395). Günümüzde, Ruanda, Bosna-Hersek, Kosova, Çeçenistan'da yaşananların ışığında bu tespitlere herhangi bir ek yapmak gereksizdir diye düşünüyorum.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W. (1977a) "Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit", *Gesammelte Schriften*, Cilt.10.2, Frankfurt/a.M.

Adorno, Theodor W. (1977b) "Erziehung nach Ausschwitz", *Gesammelte Schriften*, Cilt 10.2, Frankfurt/a.M.

Akçam, Taner (1992) *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, İletişim, İstanbul.

Akçam, Taner (1999) *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu, İttihat ve Terakki'den Kurtuluş Savaşına*, İmge, Ankara.

Berkes, Niyazi (1978) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul.

Diner, Dan (1991) "Die Wahl der Perspektive. Bedarf es einer besonderen Historik des Nationalsozialismus?", Wolfgang Schneider (der.), *Vernichtungspolitik* içinde, Hamburg.

Elias, Norbert (1972) "Soziologie und Psychiatrie", Hans Ulrich Wehler (der.), *Soziologie und Psychologie* içinde, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz.

Elias, Norbert (1977) "Zur Grundlage einer Theorie sozialer Prozesse", *Zeitschrift für Soziologie*, Yıl 6, Sayı 2.

Elias, Norbert (1981) *Was ist Soziologie*, München.

Elias, Norbert (1983) *Engagement und Distanzierung, Arbeiten zur Wissensoziologie*, Frankfurt a.M.

Elias, Norbert (1987) *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt a.M.

Elias, Norbert (1990a) *Studien über die Deutschen*, Frankfurt/a.M.

Elias, Norbert (1990b) *Über sich selbst*, Frankfurt a.M.

Elias, Norbert (1997) *Über den Prozeß der Zivilisation*, Cilt 2, Frankfurt a.M. [Türkçesi: *Uygarlık Süreci*, 1. cilt, çev. Ender Ateşman, İletişim, İstanbul, 2000.]

Elias, Norbert; Lepenies, Wolf (1977) *Zwei Reden anläßlich der Verleihung des Theodor W. Adorno-Preises 1977*, Frankfurt a.M.

Geiss, Immanuel (1990) "Massaker in der Weltgeschichte, Ein Versuch über Grenzen der Menschlichkeit", Uwe Backes/ Eckard Jesse/ Rainer Zitelmann (der.), *Die Schatten der Vergangenheit, Impulse zur Historisierung des Nationalsozialismus* içinde, Franfkurt a.M.

Kershaw, Ian (1994) *Der NS Staat, Geschichtsinterpretationen und* Kontroversen im Überblick, Hamburg.

Reemtsma, Jan Phlipp (1992) "Vergangenheit als Prolog", Mittelweg 36, Ağustos/Eylül 1992.

Türkiye'de Kadının Yüzyılı Uluslararası Sempozyumu üzerine

*Tülin Kurtarıcı - Asena Günal**

12-14 Nisan 2000 tarihleri arasında Boğaziçi Üniversitesi Kültür Merkezi'nde "Türkiye'de Kadının Yüzyılı" başlıklı uluslararası bir sempozyum düzenlendi. Boğaziçi Üniversitesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü ve Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı'nın ortaklaşa düzenledikleri sempozyum, kütüphanenin onuncu kuruluş yıldönümü etkinlikleri arasında yeralıyordu. Füsun Akatlı, Jale Baysal, Aslı Davaz Mardin, Füsun Ertuğ Yaraş ve Şirin Tekeli tarafından kurulan kütüphane, Türkiye'deki ilk ihtisas kütüphanelerinden biri. On yıldır kadınlara dair bilgi ve belge toplayan, kaynak kitaplar basan, atölye, seminer ve kongreler düzenleyen, sergiler açan Kadın Eserleri Kütüphanesi, kadın çalışmaları alanında etkili bir bağımsız kurum olarak çalışıyor.

Boğaziçi Üniversitesi'ndeki sempozyum, çok yoğun bir programa sahipti. İki buçuk gün boyunca paralel oturumlarda kırk tane tebliğ sunuldu. Sempozyumu düzenleyenlerden Işıl Baş, gönderilen yüzden fazla tebliğ arasında seçim yaparken, bunların her kesimden kadınlara ilişkin olmasına dikkat ettiklerini söyledi. Sempozyumda bir konu ve bakış açısı bütünlüğü yoktu, ancak bu, farklı disiplinlerden gelen ve farklı yaklaşımlara sahip kadınların birbirlerinden haberdar olmaları anlamında belki de gerekliydi. Sempozyum, Türkiye'de kadının yüzyılını geç dönem Osmanlı'dan günümüze dek, edebiyat ve kitle iletişim araçları, meslek ve istihdam, İslâm ve modernleşme gibi temel eksenlerde, tarihsel ve söylemsel bağlamı içinde ele alan son derece zengin bir içeriğe sahipti. Edebiyatta kadının temsil edilişiyle ilgili çalışmalar özellikle öne çıkıyordu. Bu noktadan hareketle son yıllarda Türkiye'de yapılan kadın çalışmalarında söylem analizinin giderek daha çok ilgi gördüğünü söylemek mümkün gibi görünüyor.

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitisü.

Sempozyum boyunca özellikle öne çıkan tartışma, kadınlara yönelik Kemalist reformların nasıl yorumlanabileceği üzerineydi. Ulus inşası sürecinde kadın kimliğinin önemi ve yeri ile siyasal İslâm'da kadın meselesi, tartışmaların odaklandığı alanlardı. Türkiye'de feminist eleştirinin ve kadın çalışmalarının bu konuları gündeme getirişi yeni sayılmaz, dolayısıyla tartışmanın aynı hararetle sürüyor olması, Kemalist politikaların nasıl yorumlanacağının, halen yakıcılığını koruyan, merkezî bir sorun olma özelliğini sürdürdüğünü gösteriyor. Siyasal ve kültürel anlamda gittikçe muhafazakârlaşan Atatürk milliyetçiliği, farklı disiplinlerden kadınların çalışmalarına da yansıyor ve diyalog kanallarını tıkayarak kadınlar arasında bir kutuplaşma yaratıyor. Bu sempozyum, sözkonusu kutuplaşmanın bir nebze olsun kırıldığı tartışmalara sahne oldu.

Sempozyumun ilk tebliği Deniz Kandiyoti'ye aitti. Milliyetçi projelerde kadının nasıl tartışmaların zemini haline geldiğini, pek çok farklı ülkeden örnekler vererek karşılaştırmalı bir çerçeve içerisinde ortaya koyan Kandiyoti, bugün feminist politikaya içkin en önemli sorunun evrensel ve tikel olan arasındaki çelişkide yattığını belirtti. BM Beijing Kadın Konferansı'na damgasını vuran bu gerilim, son yıllarda feminist literatürde epeyce tartışılmakta. Bir yanda evrensel hakları savunanlar, diğer yanda ise kültürel anlamda özgül hakları savunanlar yeralıyor. İkinci gruptakiler, Batılıları, kendi tikellerini evrensel olarak dayatmakla suçluyorlar. Oysa onlar da, Kandiyoti'nin belirttiği gibi, kendi kültürlerinin tikel bir yorumunu otantik olarak dayatıp, kadınlara eşit haklar tanımayı reddediyorlar; kültürün belli bir yorumuna dayanarak kadınları baskılayan, kadın sünneti ya da dul kadınların kocalarının ardından yakılmaları gibi uygulamaları savunuyorlar. Feminizmin kültürün monolitik yorumlarına karşı bazı evrensel standartlar tanımlaması gerektiğinin altını çizdi Kandiyoti. Siyasal İslâm ile ilgili bir soru üzerine de Chatterjee'nin yaptığı bir ayrıma başvurdu. Chatterjee, Doğu'da sivil toplumun kentsel alanla sınırlı kaldığını ve politik toplumun Batı'ya göre daha geniş olduğunu belirtiyor. Politik toplumun bir parçası olarak çeşitli radikal akımlar ifade kanalları buluyor ve mesele, örgütlenmiş grupların bu akımları hegemonyacı devlet projeleri haline getirmeleri noktasında ortaya çıkıyor. Kandiyoti'ye göre bu akımlar karşısında kendi tercihlerimizi açıkça ortaya koymalıyız. Onlarla diyaloğa girmeli, ancak bazı şeylerden fedakârlık ederek bir anlaşma zeminine ulaşmaya çalışmamalıyız *("dialog yes, compromise no").*

Yeşim Arat, kadının siyasete katılımını ele alan bir tebliğ sundu. Nüfusun yarısının siyasete katılmadığı bir sistemin adil ve demokratik olamayacağını belirten Arat, öze indirgenebilecek bir kadın çıkarı tanımlayamasak da, oluşum halinde bir kadın çıkarı üzerinden siyaset yapabileceğimizi belirtti. Osmanlı kadın hareketinden bugüne çeşitli dönüm noktalarına değinen Arat, feministlerin devletin gözardı ettiği sorunları siyasete taşıdıklarını örneklerle gösterdi. Tebliğinin sonunda İslâmî kesim içinde kadının siyasete katılımı ve temsiliyle ilgili çelişik olgulara değindi ve bu konuda kışkırtıcı sorular sordu. Yeşim Arat, sem-

pozyumun üçüncü gününde sunduğu tebliğinde ise, Refah Partisi kadın komisyonları üzerine yaptığı çalışmadan çıkardığı bazı sonuçları aktardı. Komisyon üyesi bazı kadınlarla ayrıntılı görüşmeler yapan Arat, bu kadınların konumlarındaki muğlaklıkları ve çelişkileri ortaya koydu. Arat'a göre bu kadınlar birbirinden radikal biçimde farklı iki söylemi aynı anda yaşıyorlar. Militan aktivizmlerinin gerisinde kendini kanıtlamaya yönelik seküler bir itki var. Dışarı çıkmak, parti için çalışmak, kendilerini ifade etmenin bir yolu; bu, onlara güç veriyor. Diğer taraftan ise İslâm dininin, özellikle kocalara verdiği rol bağlamında, söylediklerine uyuyorlar. Çocuklarının itirazlarına rağmen "benim hakkım bu" diyerek parti işleriyle uğraşıyor, ama bir taraftan da "kocam akşam 5'e kadar çalışmama izin veriyor" diyerek İslâm'ın kocalarına verdiği rolü kabul ediyorlar.

Yeşim Arat'ın tebliğini sunduğu oturumdaki diğer konuşmacı Dilek Doltaş, siyasal İslâmcı dört kadın yazarın yapıtlarındaki çelişkileri ortaya koydu. Şerife Katırcı, Sevim Asımgil, Mecbure İnal ve Cihan Aktaş'ın kitaplarındaki Asr-ı Saadet devri vurgusuna değinerek, çağdaş feminist söyleme gönderme yapan bu yazarların, esasında özgürlükçü, eşitlikçi ve uzlaşmacı bir tavır sergilemediklerini gösterdi.

İlk günkü oturumda söz alan, *Gendering Orientalism* kitabın yazarı Reina Lewis, dört Osmanlı kadın yazarın Batı ve Doğu kurgularını çözümledi. Lady Mary Montagu'nun *Türk Elçilik Mektupları* üzerine sunuş yapan Teresa Heffernan, özellikle harem anlatısından yola çıkarak bu mektuplarda, oryantalizmi sorgulayan bir taraf olduğunu iddia etti. Yeşim Arat, panelin tartışma kısmında yerinde bir müdahalede bulunarak, bu mektuplarda çok daha sofistike bir oryantalizm yeraldığını savundu.

Öğleden sonraki B oturumunda ilk konuşmacı olan Mahan Doğrusöz, psikoterapistler arasında kadın sorunlarına duyarlı bir bakış açısının marjinal kaldığını savundu. Bu tür bir bakış açısına sahip olmak için terapistin, kuramları eleştirel okuması, feminist literatürle organik bir ilişki içerisinde olması, hiçbir kuramın ya da kişinin değer bağımsız olduğunu düşünmemesi, kadını ve erkeği ayrı ama eşit iki cins olarak alması, danışanıyla onu pasifize eden hiyerarşik bir ilişki kurmaması, eşitlikçi ve anti-otoriter olması gerekiyor. Ayrıca kadının hayatındaki şiddeti görünür kılmak, kadının işlevsel ifade kanalları bulmasını sağlamak, bireysel hikâyeleri kadınlık durumunun resmi içinde değerlendirmek, kadına kolaylıkla kişisel patolojik teşhisler koymamak, organik psikiyatrinin salt medikal bakışına eleştirel yaklaşmak, kadınlık durumunun sınıfsal etkenlerle nasıl etkileştiğinin ve ataerkinin erkeği de kıstırdığının farkında olmak, kadın sorunlarına duyarlı bir bakış açısının parçaları. Doğrusöz tebliğinde son derece ilginç örnekler verdi, kadınların kendi sorunlarına ve terapiye yaklaşımlarındaki sınıfsal farklılıkları vurguladı. Kendisine yöneltilen sorular ise üst sınıf akademisyen kadınlar arasında bir "alt sınıf, kırsal" kadın stereotipinin hâkim olduğunu göstermeleri açısından ilginçti. Bu soruların ardındaki "aydınlatılması ge-

rekli cahil halk" varsayımı kısır kadınlar ve hemşirelik üzerine yapılan sonraki iki tebliğde de mevcuttu. Bahriye Çeri, R. H. Karay'ın *Sürgün*, R. N. Güntekin'in *Değirmen* ve Kesime Nadir'in *Solan Ümit* adlı romanlarını incelediği çalışmasında aşk ve cinsel istek ile aile yaşamı ve namus arasında kalan çelişkili çifte söyleme işaret etti. Çeri'ye göre 1923-38 arası romanlarında, erdemleriyle yüceltilen ve nesneleştirilmeyen kadınlar varken, Atatürk'ün ölümünden sonra yazılan romanlarda cinsel bir iştahla bakılması meşru kadınlar var.

Sempozyumun ikinci gününde sunulan tebliğler genellikle kadının edebiyatta ve diğer sanatlarda temsiliyle ilgiliydi. Jale Parla'nın tebliği, metin analizini tarihsel bağlamına oturtması ve onu hikmeti kendinden menkul bir metod olmaktan çıkarıp kadınların deneyimini daha iyi anlamaya yarayan bir araç olarak kullanması açısından, son derece önemli bir çalışmaydı. Parla, özellikle 1960 sonrasında ürün vermiş kadın yazarların romanlarını okuyarak, bu anlatılarda yaşamöyküsünün ve kimliği arama sürecinin ne kadar merkezî bir yerde durduğunu, ancak birçok romanda tamamlanmış bir kimliğe ulaşma aşamasının bulunmadığını belirtti. Parla'ya göre kadınlar bu deneyim sürecini kaleme alırken, her zaman tarihsel bağlamın bilincinde bir üslup kurmuşlar ve romanlardaki kâbus anlatımlarında görülebileceği üzere geçmişi ya da tarihi, sırtlarında taşıdıkları, kendilerini boğan ve en önemlisi seksüalitelerini bastıran bir süreç olarak dile getirmişlerdir. Seksüaliteyi arayan bu kuşaktaki kadın yazarlar bunu bastırmış olan annelerinden ayrılır ve yazıyı bir direniş aracı olarak kullanırlar. Bu bağlamda Parla'nın çalışması, kadınların, namus ile modernleşme arasındaki ikilemde sıkışmış Kemalist kadın tasavvuruna karşı verdikleri tepkinin okunması olarak da ele alınabilir.

Parla'nın ardından söz alan Demircioğlu ise, oturum sonunda Kandiyoti'nin de işaret ettiği gibi, tam da bu milliyetçi ve ahlâkçı tasavvur içinden konuşan bir kadının, Müfide Ferit'in yazılarını incelemesi açısından önemli bir karşılaştırma olanağı sunuyordu. Demircioğlu, Müfide Ferit'i döneminin ve bu dönemdeki ideolojik ortamın temsilcilerinden biri olarak görmesine rağmen temalar içindeki alt metinlerde (örneğin aşk konusunda) kadın sesini duyabilen incelikli bir okuma örneği sergiledi.

Yöney ise 1935 yılında Türkiye'de yapılmış 12. Uluslararası Kadın Kongresi'nde kadınların barış söylemi ile '90'lı yıllarda çıkan kadın dergilerindeki barış söylemini karşılaştırarak, her ikisinde de annelik kimliğinin öne çıkarıldığını, ancak Kongre'de bu kimliğin daha çok biyolojik bağlamı içinde ele alındığını tespit etti. Bu tebliğin ardından Kerestecioğlu, Kongre'ye daha yakından eğilen çalışmasında dönemin Türk basını ile Fransız basınını karşılaştırarak, iktidarın Kongre'yi kendini meşrulaştırmak üzere bir araç olarak kullandığını belirtti. Böylece erken Cumhuriyet yıllarında kadına yönelik reformların daha çok rejimin kendini meşrulaştırmasına yönelik birer araç niteliğinde kaldığına dair saptamaya yeni bir örnekle katkıda bulunmuş oldu.

Öte yandan Fatmagül Berktay, Behice Boran ile ilgili çalışmasında bu güçlü ve öncü kadının hakkını teslim eden, ancak onu var eden dönemin cinsiyet körlüğünü eleştirmekten çekinmeyen bir çalışma sundu. Özellikle Behice Boran'ın sosyolog kimliğiyle yazdığı *Toplumsal Yapı Analizleri*'nde, daha 1945'te, kadın meselesini görmeye olanak tanıyan bir bakış açısını benimseyebilmesine karşılık, siyasî kimliğinin öne çıktığı *Türkiye'de Sosyalizmin Sorunları* adlı kitabında bir tek kez bile 'kadın' kelimesini kullanmamış olmasına yönelik tespit ilginç ve kafa açıcıydı.

Sempozyumda bir de film gösterimi gerçekleştirildi. Funda Şenol, Berrin Balay ve Ersan Ocak'ın birlikte hazırladıkları bu film, Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşamış Ankaralı kadınlarla yapılan sözlü tarih görüşmelerinden oluşuyordu. Videonun kadın çalışmalarına sunduğu olanakları düşünmemizi sağlayan bu filmde kadınlar, çocukluklarını, okul günlerini, genç kızlıklarını ve evliliklerini anlatıyorlar. Berrin Balay, seçilen her kadının seçilmeyeni dışlaması ve soruların insanları yönlendirmesi noktalarında sözlü tarihin; kamera, ışık ve mikrofonun insanları rahatsız etmesi ve metin okumalarına açık olması noktalarında videonun handikaplarının farkında olduklarını belirtti. Funda Şenol ise bu görüşmelerden Cumhuriyet Ankarası'nda kız çocukların ve kadınların, aile ile devlet arasında sıkıştıkları, göreli özgürlüklerini okulda yaşadıkları ve kendi hayatlarının öznesi olamadıkları şeklinde sonuçlar çıkartılabileceğini söyledi. Bu örnek çalışma üzerinden, sözlü tarih ve video tekniklerinin bir arada kullanılmasının, sosyal bilimler alanında yeni alanlar açacağını söylemek mümkün.

Burada değinemediğimiz daha pek çok tebliğ var. Sempozyuma gönderilen tebliğlerin çokluğu, farklı disiplinlerden kadınların, kadın meselesine duyarlı hale geldiklerini göstermesi açısından anlamlı. Ancak, kadınları çalışmanın, feminist bir bilincin yeterli bir koşulu olmadığını belirtmeye gerek yoktur sanırız.

Bir kuşağın otobiyografisi, İtalya 1968

ESRA ÖZYÜREK

LUISA PASSERINI
AUTOBIOGRAPHY OF A GENERATION ITALY, 1968
WESLEYAN UNIVERSITY PRESS 1996,
ilk baskı GIUNTI GRUPPO
EDITORIALE 1988.

Türkiye, 1998'de üzerinden 30 yıl geçtikten sonra çevrilen *Leopar'ın Kuyruğu ve Hoşçakal Yarın* filmleriyle 68 kuşağı üzerine yeniden düşündü. İtalya'da 68 hareketi Türkiye'dekinden çok daha kapsamlı bir şekilde 1988 yılında değerlendirilmişti. Luisa Passerini'nin bu tarihte yazdığı *Bir Kuşağın Otobiyografisi: İtalya, 1968* bu değerlendirme içinde en çok ilgi çeken kitap oldu. Sözlü tarih çalışmalarının gittikçe daha çok ilgi topladığı Amerika'da ise bu kitap 1996 yılında İngilizce'ye çevrilerek yayımlandı. Bu çalışmayı bir sözlü tarih çalışması olduğu kadar, aynı zamanda bir anı defteri, bir sosyal tarih çalışması ve bir roman olarak görmek mümkün. 68 ruhunun başkaldıran yapısına uygun olarak hiçbir yazı geleneğine uymadan serbest bir stilde yazılmış olan bu kitap, isyanlarının üzerinden 20 yıl geçen 68 kuşağının, hatıralarıyla, psikolojik durumlarıyla içinde bulundukları durumun sosyolojik ve psikolojik açılardan resmini çiziyor. Bu anlamda *Bir Kuşağın Otobiyografisi* 1968'e olduğu kadar, 1988'e de ait tarihi bir doküman.

Kendi tanımıyla "kolektif otobiyografi" yazmak gibi zor ve daha önce pek denenmemiş bir işe kalkışan Passerini, bu çalışmasında hem 68 hareketine katılmış 30'un üzerinde kişiyle yaptığı röportajları hem de kendi bireysel hikâyesini kullanıyor. Kitabın çift sayılı bölümlerinde yaptığı röportajları incelerken, tek sayılı bölümlerde kendi bilinçaltını konu ediyor. Kullandığı bu tarz sayesinde, daha önce yazdığı ünlü *Popüler Bellekte Faşizm* kitabında tartıştığı bireysel ve kamusal alanlardaki karmaşık ilişkiyi başarılı bir şekilde ortaya koyuyor. (*Fascism in Popular Memory*, Cambridge U. P., 1987).

Kitap, 68 kuşağına ait kişilerle yapılmış röportajlara dayansa da, kitabı geleneksel bir sözlü tarih çalışması olarak değerlendirmek zor. Örneğin bu kitabın benzer projelerin aksine, yazılmamış, silinmiş bir tarihi ortaya çıkarmak gibi bir amacı yok. Onun yerine yazar, 68 kuşağına ait belleğin -1988'de- kendi öznelliğini ve kimliğini oluşturmasındaki rolüyle ilgileniyor. Yazar bu niyetini şu sözlerle açıkça ortaya koyuyor: "Bellek, yaşanmış deneyimin canlı tonlarını anlatır. Ancak, beni ilgilendiren ne anlatıların canlılığı ne de gerçeğe olan sadakatleri, bu iki özellik de bu hikâyeleri 1945 sonrası İtalya'nın sosyal tarihini incelemek için iyi bir ikinci derece kaynak yapardı. Onun yerine, beni çeken, belleğin kendi tarihini yaratmadaki ısrarcılığı, bu sosyal tarihten belki daha büyük, belki de daha küçük bir şey" (s. 23).

Sosyal tarihten, daha mı büyük daha mı küçük olduğuna benim karar veremeyeceğim, ancak daha karmaşık olduğunu bildiğim bu çalışmasını yaparken Passerini kendi bilincinin olduğu kadar bilinçaltı belleğinin de tüm derinliklerini cesaretle araştırmaktan ve ortaya koymaktan kaçınmıyor; rüyalarından, arzularından, erkeklerle ve psikanalistiyle olan lişkilerinden söz ediyor. Okur, kitabın en başında yazarın anı defterinden alınmış, bir araştırmacının depresif ruh halini yansıtan parçalarla karşılaştığında ilk önce bunlardan ne

anlam çıkaracağını anlayamıyor. Ancak yazar amacını ve projesini ortaya koydukça, bunun narsist bir kendine dönüş olmaktan öte, kendini kişisel ve politik alanları dönüştürmeye adamış bir kuşağı anlamak için çok iyi bir yol olduğu ortaya çıkıyor. Kendi hikâyesiyle başkalarının hikâyelerini neden bir arada okuduğunu Passerini kitabın sonunda açıkça söylüyor: "Eğer 68 kuşağının hikâyelerini dinlememiş olsaydım, kendi hakkımda yazamazdım; bu hikâyeler kendiminkini besledi, onun ayağa kalkıp konuşabilmesini sağladı. Aynı zamanda kendi tarihimle analiz ve hatırlama yoluyla ikili olarak yüzleşmeseydim, bu (dinlediğim) hikâyelere katlanamazdım, onları ya çok dolu ya da çok boş bulurdum" (s. 124).

Passerini, 68 kuşağıyla yaptığı röportajları üç bölüme ayırmış. "Yetim Olmayı İstemek" adlı bölümde, konuştuğu kişilerin anlatılarına kendi analizinin ışığında psikanalitik bir tavırla yaklaşıyor. Kitabın temel teorik argümanlarından biri olan sosyal ve bireysel alanlar arasındaki diyalektik ilişki en başarılı olarak bu bölümde gösteriliyor. Yazar, 68 kuşağının hem İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra 20 yıl İtalya'yı yöneten faşist rejimin ataerkil otoritesine hem de kendi biyolojik babalarının otoritesine karşı isyan ettiklerini anlatıyor. Zira, anne babalarıyla ilişkileri hakkında soru sorulan eski eylemciler annelerinden fazla söz etmezken, babalarıyla girdikleri gerilimli ilişkiden uzun uzun söz ediyorlar. Hatta konuştuğu kişilerden biri, üniversitede öğrenci eylemleri sırasında en sevdiği sloganın "yetim olmak istiyoruz" olduğunu söylüyor; öğrenciler hem babalarının hem de devletin ölmesini istiyorlar.

"Bir 1968" adlı bölümde yazar, 68'de özellikle üniversitede yapılan eylemler, protesto ve işgallerde öğrencilerin istekleri ve bunların üniversite tarafından nasıl karşılandığından söz ediyor. "Bireyselleşme Yolları" ise, hareketin yavaşladığı, kişilik değiştirdiği ve aynı zamanda adının konduğu 1970'lerde 68 kuşağının kollektif hayat biçiminden uzaklaşarak kendilerine nasıl yeni bireysel yollar buldukları hakkında. Yazara göre, bu yıllarda 68'liler başkaldırı sırasında edindikleri yazı yazma, organize etme, çeviri yapma gibi becerilerini kullanarak 1970'lerde iş dünyasında kendilerine yer bulsalar da, bu yılları yenilmişlik duygusuyla dolu olarak yaşadılar. Yazarın kendisi de hareket sırasında işçilerin hikâyelerini yazıp dağıtırken öğrendikleri sayesinde bugün dünyanın önde gelen sözlü tarihçilerinden biri olmayı ve şimdi İtalya'da prestijli Avrupa Üniversitesi'nde iş bulmayı başarmıştır. Ancak, diğer 68'liler gibi dünyaca meşhur bir akademisyen olduğu 1988 senesinde bile bu durumuyla rahatça başa çıkamamaktadır. Dünyayı değiştirme ideali için yıllarca çaba harcadıktan sonra, konforlu ve yerleşik bir düzende yaşamak psikolojik gerilim yaratmaktadır.

Bir Kuşağın Otobiyografisi'nin en ilgi çekici tarafı birey ve toplum arası ilişkinin karmaşıklığını başarıyla göstermesi değil. Kitabın asıl başarısı gelenekleri zorlayarak kendine özgü bir metodoloji ve yazın biçimi ortaya çıkarması. Kitap bu anlamda tüm sosyal bilim yazarlarını geleneksel araştırma ve yazma kalıplarının dışına çıkmaya, araştırma metodu ve yazış tarzının içerikle serbest bir ilişkiye girmesine izin vererek yaratıcı projeler ortaya koymaya davet ediyor.

Kitabın Türkiye üzerine yazanları düşünmeye davet ettiği bir diğer konu da, Türkiye'de eş zamanlı olarak yaşanan 68 hareketinin 30 yıl sonra hem bireysel hem sosyal hafızayı nasıl şekillendirdiği. Passerini'nin görüştüğü İtalyan 68'lilerden biri ajitasyon yapmak için gittiği Fraknkfurt'taki Opel fabrikasında Türkiye'den gelen eylemciler hakkında ilginç gözlemlerde bu-

lunuyor ve feminizm etkisiyle spontan bir yaklaşım geliştiren Almanlar ve sınıf analizine bağlı kaldıkları için dogmatik oldukları söylenen İtalyanlar'ın yanında, Yunanlı ve Türk eylemcilerin çok sıkı bir Marksist-Leninist yaklaşımları olduğunu iddia ediyor. Türkiye'deki 68 kuşağının bu evrensel hareket içindeki konumları ve bu hareketin bugünkü kimlikleri oluşturmadaki rolü sözlü tarihçiler ve 68'liler tarafından incelenmeyi bekliyor.

✳

Katılımcı planlama sürecini teşvik eden müzakereci pratisyen

SEZAİ GÖKSU

JOHN FORESTER
THE DELIBERATIVE PRACTITIONER: ENCOURAGING PARTICIPATORY PLANNING PROCESSES
THE MIT PRESS, CAMBRIDGE 1999, 305 SAYFA.

Yirminci yüzyılın son çeyreğini, esas olarak kapitalizminkiyle birlikte, çoğu olgunun ya da oluşumun krizlerinin yoğunlaştığı bir dönem olarak tarif etmeye kalksak, herhalde fazla abartmamış oluruz. Neredeyse bütün krizlerin üst üste binerek adeta bir kriz yumağı haline gelen bu dönemde hemen her olgunun ya da oluşumun önüne bir "post" ön-ekinin takılması da bir tesadüf olmasa gerek diye düşünüyorum. Belki de, artık hiçbir şeyin eskisi gibi olamayacağını düşünenlerin, böyle bir fırtına döneminin yarattığı ortamı, yerine yenisini koymak ve yenisini kurmak adına, elde ne varsa hırpalamak için bulunmaz bir fırsat olarak değerlendirmek istemeleri de kaçınılmaz görünüyor. Aydınlanmanın ve onun büyük projesi olan modernizmin bir ürünü olan rasyonel bir karar verme ya da teknik bir problem çözme süreci olarak mekânsal planlama da şu son yirmibeş yıl içerisinde kendisini bu ataktan koruyamadı. Sosyal bilimler içerisinde, belki de, en fazla hırpalanan müessese planlama oldu. Altın çağında, devletin piyasaya bir müdahale aracı olan planlama, devletin ufalanması ile birlikte, önce ayağının altındaki halının çekilip alınması neticesinde "kamu yararı" ilkesine yabancı kaldı, ve sonra da, doğal olarak, projeler halinde bu kere bizzat kendisi ufalandı. Elbette, her disiplin böyle bir kriz durumunda kendisini sorgulama fırsatını da bulabiliyor. Nitekim, planlama ile iştigal edenler de kendi öz-disiplinlerine yeniden bakmaya yöneldiler. Althusser, bir bilimin krize maruz kalması halinde, o bilim alanında duranların genellikle üç farklı tepkide bulunduklarını söyler. Birinci tepki, bilimsel alanı terk etmeden ve krizi bilimin değil de alanın, en nihayet, aşılması gereken bir problemi olduğunu kabul ederek karanlıkta ilerlemektir. İkinci tepki, bütün inançlarını yitirerek, dolayısıyla alanı terk ederek ve krizi dışarıdan kullanarak felsefe imalatına kalkışmaktır. Üçüncü tepki ise, belki yine felsefe yapmaktır, ama bilime olan inancı yitirmeden, alanı bütünüyle terk etmeden, ve en önemlisi, pratiğin gücüne başvuran bir eleştirellik ile birlikte bilimsel bir bilim felsefesi imal etmeye koyulmaktır.

Cornell Üniversitesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümü Öğretim Üyesi olan Forester, daha ziyade bize Althusser'in tanımladığı üçüncü tepkiyi çağrıştıran son yazılarını biraraya getirdiği bu kitabında dört bölüm örgütlemiş. Bölümlerin temel iddialarına geçmeden önce, Forester'ın, bütün yazıla-

rın adeta ortak bölenini oluşturan ve Giriş bölümünde son derece net bir biçimde açıkladığı pozisyonuna ya da duruş tarzına ait birkaç notu aktarmalıyım. Daha Giriş bölümünün alt-başlığı okunur okunmaz Forester'ın aldığı pozisyon hakkında iyi kötü bir fikir sahibi olunuyor; *çatışmalarla dolu bir dünyada kamusal müzakereleri besleyerek planlama pratiğini yenilemek*. Burada iki temel kabul var: planlama pratiğinin yenilenmesi ve bu yapılırken de, planlama faaliyetinin planlama bürosundan alınıp kamusal müzakere zeminine taşınması gerektiği. Zaten, Forester'ın önceki bütün çalışmalarında da, planlamadan söz ederken, ona "planlama pratiği" demesinin, dolayısıyla planlamayı teknik bir problem çözme eylemi olarak görmek yerine onu Habermasgil bir terimle besleyerek iletişimsel bir eylem olarak görmesinin temel nedeni de bu. Forester'a göre, planlama, gelecekteki eylemin bir kılavuzu olduğuna göre, diğerleriyle birlikte yapıldığında uyanık bir müzakere pratiği talep edecektir. Böyle bir pratiğin, aynı zamanda, plancıların diğerlerinden öğrenecekleri çok şeyleri olması, ve bu yolla da, toplumun yeni öğrenme kanallarını açması ya da sürekli olarak açık tutması anlamında iki önemli yararı vardır. Dolayısıyla, planlama pratiği, "daha geniş bir demokratik yönetişim, katılım ve pratik karar verme dünyasının üstüne açılan bir cumba" olarak görülmelidir. Plancılar ise, haliyle, bu cumbada oturan köprü kurucudurlar, müzakerecidirler, ve aynı zamanda arabulucudurlar.

Forester'ın kitabının birinci bölümünün temel iddiası, müzakereci pratiğin pragmatizm ile vizyonu uzlaştırabildiği yönündedir. Özellikle pratiğin içinde yer alanları dinlemenin ve onlardan öğrenmenin, sadece onların kendileri dışındaki dünyayı nasıl algıladıkları üzerine bilgi sahibi olmayı sağladığı ileri sürülemez. Belki daha da önemlisi, aynı zamanda, plancıya işitmeyi, politik reflekste bulunmayı, ve pratik yargılara varmayı öğretmektir. Forester'ın bu bölüme koyduğu iki yazı da, dinleme ve pratik yargılara varma ekseni üzerinde oluşturulmuş. "Evet, kulaklarımız sesleri duyuyor. Kayıt cihazı söyleneni kaydediyor. Çocuklar kelimeleri tanımlayabilir. Fakat, plancılar ve politika çözümleyicileri olarak bizim daha yaygın bir biçimde karşılaştığımız bu meydan okuma, bundan daha fazla bir şeyleri yapmak anlamına geliyor: duyduğumuz pratik öyküleri dikkatlice dinlemek ve kimin neye, niçin, ve nasıl, hangi pozisyonda giriştiğini, ve gerçekte neyin dert edilmesi gerektiğini, neyin yararlı olduğunu anlamak. Bu meydan okuma sadece kelimeler hakkında değil, fakat aynı zamanda, devam etmeye yönelik kabiliyetlerimiz, gerçek fırsatlarımız ve eylemlerimiz, kendi pratiğimiz, gerçekten neler yapabileceğimiz, ve şimdi ne yapmamız gerektiği hakkında olabilir". İkinci bölüm, uzlaşmanın ve karşılıklı tanımanın müzakereci fırsatlar yarattığı iddiası ile temellendirilmiş. Yine, bizzat pratiğin içinde planlama ediminde bulunanlardan edinilen, onları dinleyerek varılan sonuçlar aracılığıyla pratik yargılara varılıyor. Burada iki önemli yargı üzerinde durmak istiyorum. Bunlardan birincisi, plancıların mekânsal analizlerinin toplumda taraflar arasında süren müzakere ve katılım süreçlerine son derece önemli bilgiler aktardığıdır. Diğer bir deyişle, planlama, planlama ofisini terk ederek toplumun müzakere zeminine indiğinde, artık, topluma bilgi veren ve aynı zamanda toplumdan bilgi alan bir iletişimsel eylem haline geliyor. İkincisi ise, plancıların her türlü mekânsal meseleyi diğerleri ile tartışma ve müzakere etme süreçlerinde, diğerini "diplomatik tanıma"nın, yani diğerini ciddiye almanın öneminin çok daha net bir biçimde ortaya çıktığıdır. "Müzakere etme zanaatının" nasıl zengin politika ve tasarım seçeneklerini

mümkün kıldığını bu yazılardan öğreniyoruz. Üçüncü bölümün yazıları, müzakereci pratiğin kamusal faydayı yarattığı iddiası ekseninde kümeleniyor. Burada, bu kere bizzat plancıların kendi öykülerini dinleyen ve onlardan duyduklarını yorumlayan Forester, karşılıklı tanımayı güçlendiren güven ilişkilerinin kurulamadığı bir ortamda, planlamanın derhal nasıl da "onlara karşı biz" gibi fevri refleksin belirlediği kanala çekilerek dejenere olduğunu belirtiyor. Bu bölümün üzerinde odaklandığı bir diğer mesele ise, kamusal ya da çevresel çatışma çözen süreçlerde arabulucunun yönlendirdiği müzakereler, ve eylemci arabulucunun pratikleri aracılığıyla "birlikte eyleme" ya da işbirliği içinde olma gibi bir katılımcı sürece çok daha kolay geçilebildiğidir. Forester'ın kitabının son bölümü, katılımcı planlamanın kamusal çatışmaları dönüştürebildiği iddiası üzerine yoğunlaşıyor. Bu bölümün iki önemli mesajı var. Birincisi, plancılar, sürekli olarak kaybetseler bile, hatta geçmişleri travmatik öykülerle dolu olsa bile, kamusal müzakere için diğerlerini tanımak zorundalar. Yazılardan birisi, tam da böyle bir zedeleyici öyküye ait. İkinci mesaj ise, sürekli olarak kamusal idarelerin ya da özel firmaların sürekli ve giderek daha yaygın hale gelen baskılarının ve taleplerinin, gerçekte, planlama pratiği ahlâkını geliştirdiği ve bunu yaşamın düzenli bir parçası haline getirdiğidir. Diğer bir ifadeyle, Forester, dinlediği öykülerden sonra, planlama pratiğinin doğru ahlâkının tam da müzakereci pratisyenin gündelik hayatında olgunlaştığını belirtiyor.

Her metnin bir duruştan yazıldığını çok iyi bilen Forester, kendi kitabının da hangi duruştan okunması gerektiğini, planlama pratiği ve politika analizinin temel kavramlarına hangi anlamları yüklediğini anlatarak belirtiyor. Herşeyden evvel, Forester, bazılarının yaptığı gibi planlamanın psikolojik yüzüne değil, plancıların çok daha sosyal ve politik etkileşimlerine yoğunlaşıyor. Kimileri "anlam"a odaklanırken, Forester, müzakere edilmiş, ya da hatta stratejik, "anlam" üretimine odaklanıyor. Yapılandıran ve sınırlar koyan güç, Forester'da ilişkiyi, herhangi bir pozisyona ya da iyeliğe sabitlemeksizin politik olarak kaydırabilen bir şey. Ahlâk, bir kurallar ya da kodlar sistemi değil, değerin/faydanın tanınmasını ve paylaşımını sarmaktadır. Yani, izlenmesi gereken standartlar değildir, fakat daha ziyade, iyi ya da kötü bir biçimde yapılmış ve her zaman potansiyel olarak standartlar, sonuçlar ve eylemin kalitesi vasıtasıyla hesaplanabilen bir pragmatik eylemdir. Planlama teorisi, kimilerine göre, entelektüel tarih hakkında bir şey, ya da kimilerine göre, karar verme hakkında bir şey olarak alınırken, Forester, planlama teorisini, insanların, yaşadıkları kentler, bizzat kendileri, iyi ya da kötü eylem olasılıkları hakkındaki kavrayışlarını şekillendiren müzakereci eylem olarak planlamayı değerlendirmek üzere alıyor. Katılım da Forester'da, avukatlık ya da yasal haklar meselesinden bir miktar farklı duruyor. Ona göre katılım, müzakereci öğrenme ve katılımcı eylem araştırması için, dönüştürücü olsa bile, reel siyasi fırsatları sunmanın bir yolu. Bizim için tehlikeli kavramlardan birisi olan akılcılık için, Forester, zihinsel bir karar verme süreci olmaktan ziyade, kanıtları düzene sokan ve gerekçeler ileri süren bir etkileşimli ve tartışmacı-iletişimli bir süreç tanımı yapıyor. Dahası, akılcılık, ilkesel olarak, dışarıda bırakılmış ve konu ile doğrudan ilgili bilgiyi en aza indiren bir süreçtir. Çokları pragmatizmi tecrübe yoluyla öğrenmeye bağlar, oysa Forester, bunu doğrudan ahlâka bağlıyor. Müzakereci, uzlaşma kurucu süreçler, genellikle, göreli olarak ideolojiden, güç dengesizliğinden ve yapısal politik-ekonomik güçlerden bağımsızmış gibi gö-

rülür. Forester'a göre, müzakereci süreçler, mevcut politik aşamalar üzerinde yaratılan emniyetsiz ve kırılgan başarılardır. Arabuluculu tartışmalar ve uzlaşma kurucu süreçler, özel görevli gruplarla, komitelerle, çalışma ekipleriyle, resmî ya da gayri resmî danışma kurullarıyla çalışmak zorunda olan plancıların süregiden görevlerine doğrudan bağlıdır, yoksa asla öyle yalnız başına duran bir "prosedür" değildir.

Forester'ın kitabı, baştan sona, pratik ile teori, pratisyenlerin sezgisel ele alışları ile teorisyenlerin dikkatli yorumları arasında gerçekleşebilecek bir diyaloğun oluşması için çaba sarfediyor. Bunun için de, gayet açık olarak, dokümanların gücüne değil, planlama ile iştigal eden profesyonellerin, kamu görevlilerinin, üst düzey bürokratların, ve hatta öğrencilerin pratik tecrübelerine, anılarına, öykülerine kulak veriyor. Onların birbirleriyle olan temasına bakıyor ve buradan pratik yargılara varıyor. İnsanların birbirleriyle nasıl iletişim kurmaları gerektiği konusunda, ideal konuşma durumlarının ve edimlerinin koşullarının ancak müzakereci bir pratik içerisinde gelişebileceğinin altını çiziyor. Daha da önemlisi, plancıyı gelecekte ne olması gerektiğini söyleyen değil, gelecekte ne olması gerektiğinin müzakere edileceği ortamı hazırlayan bir arabulucu-tartışmacı olarak görüyor. Bu anlamda bakarsak eğer, Forester'ın kitabının, planlama konusunda yerleşik anlayışı epeyce sarsacağını, ve hep arzu edilen ama bir türlü oluşturulamayan bir demokrasi projesi olarak planlama anlayışına belki bir pasaj verebileceği söylenebilir. Umalım ki, Forester'ın kitabı, konuşamayan, çatışmalarla yarılan, ve tartışmayı da nasıl yapması gerektiğini bilmeyen Türkiye toplumu için bu konuda yeni araştırmalar yapmayı tahrik etsin.